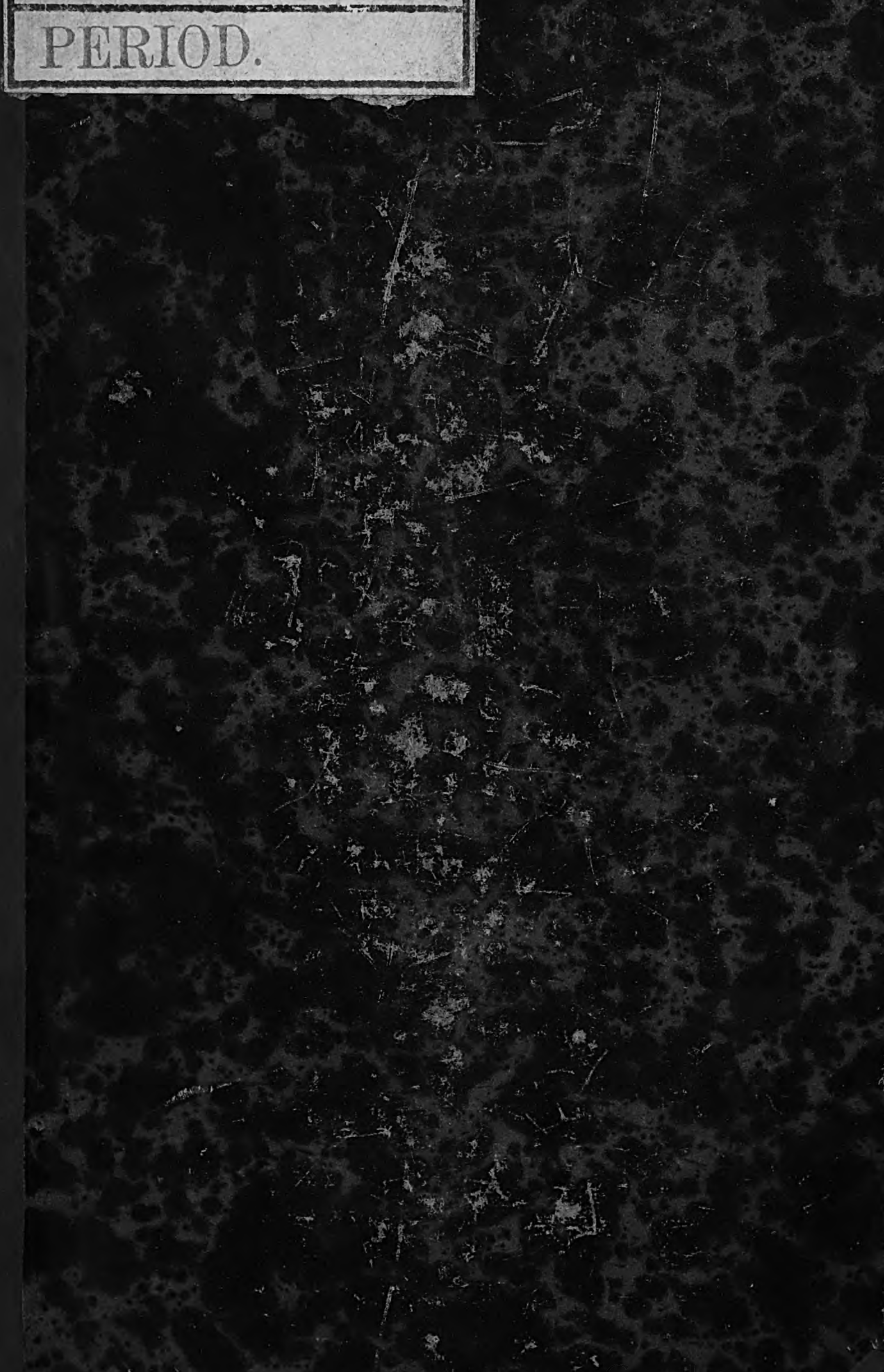
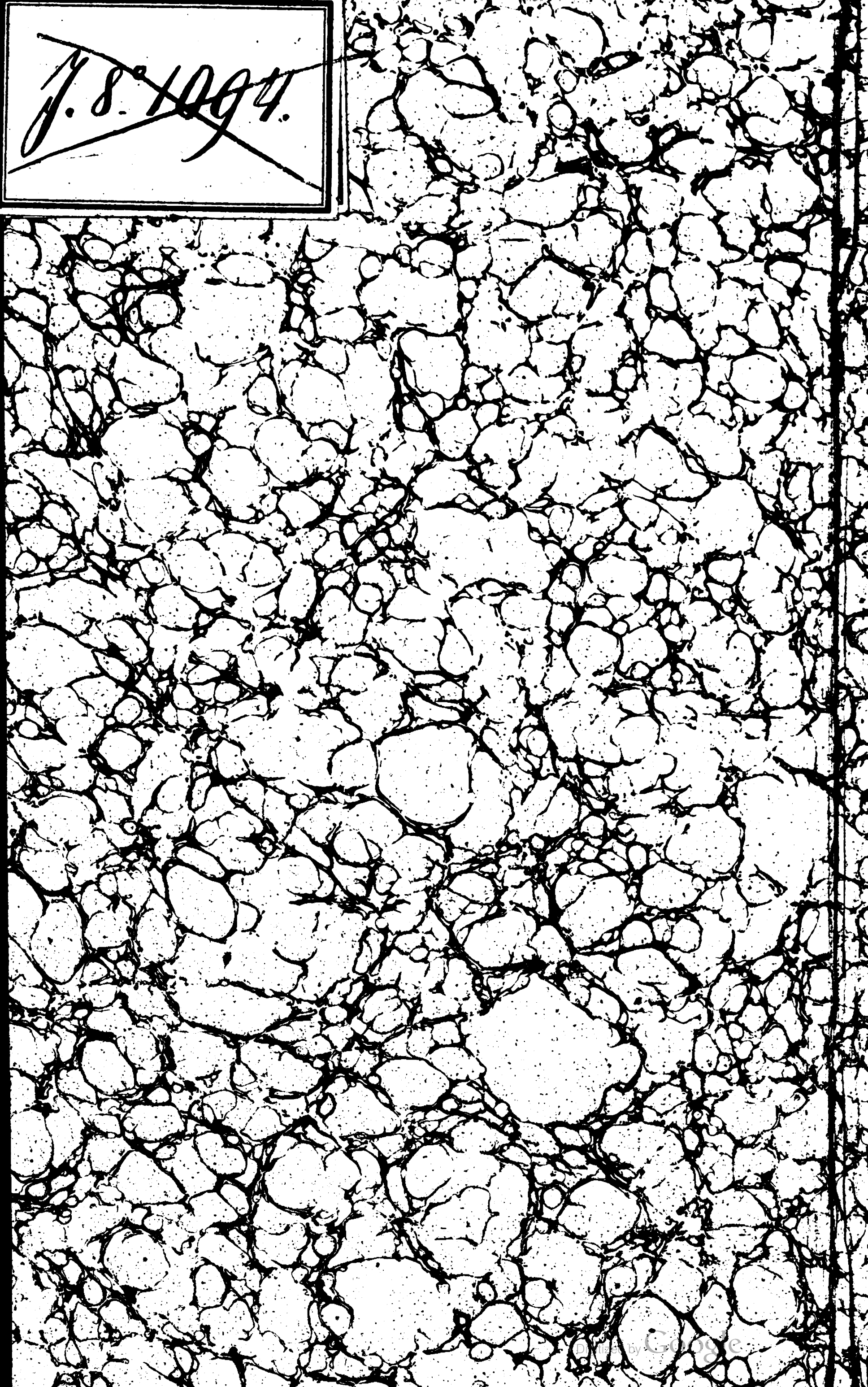
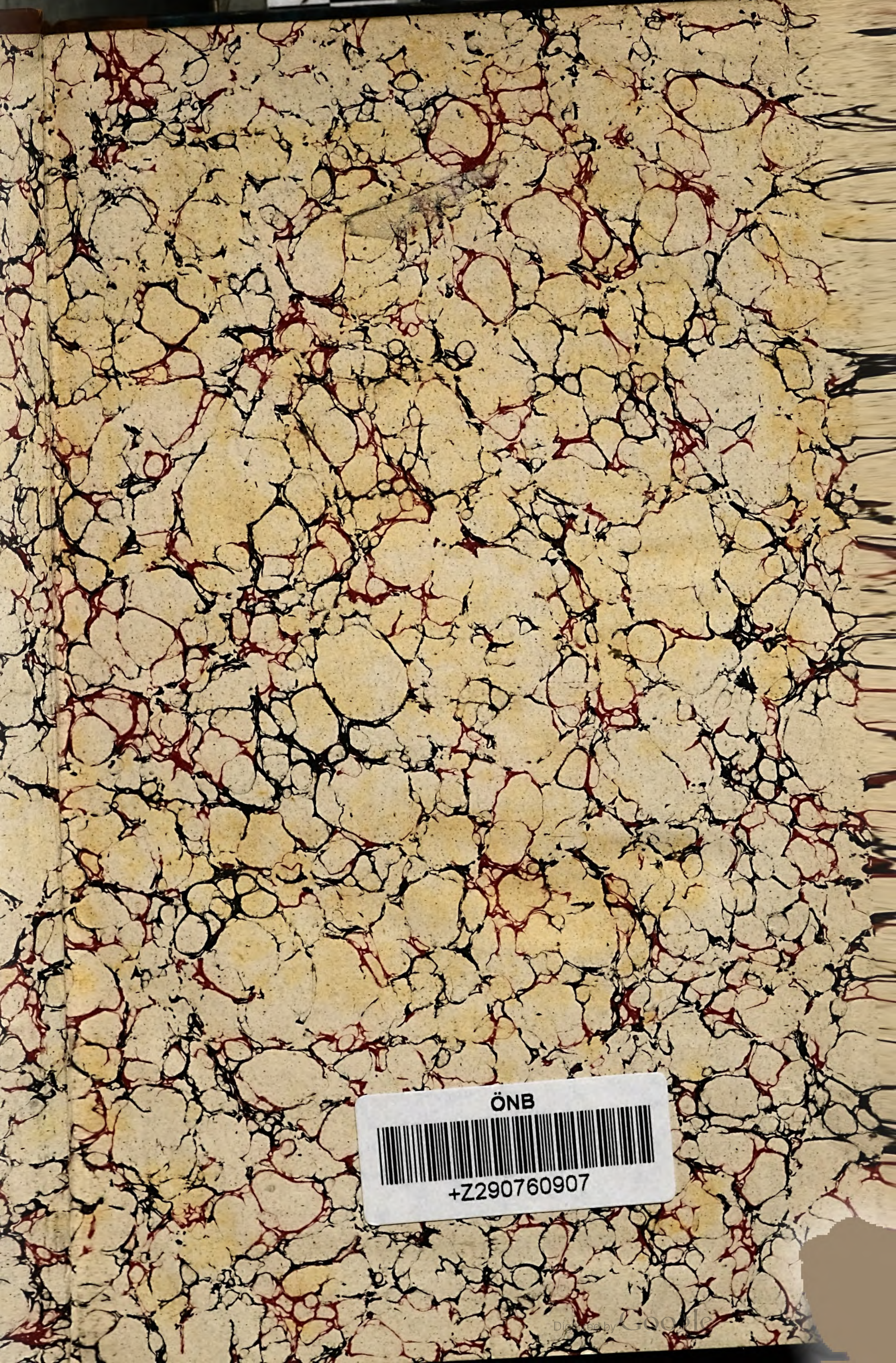






Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. F. Stentrup, S. J.,
Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

Dritter Jahrgang.
1879.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Felician Rauch.
1879.

Mit Fürstbischöflicher Genehmigung.



Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Recensionen.

Bemerkungen und Nachrichten.

Abhandlungen.

Aphorismen

aus bisher ungedruckten Briefen des

Vicomte de Bonald (sen.) und Lamennais[1]).

Mitgetheilt von **A. Kobler**, S. J.

Graf Christ. Friedr. Ludwig Senfft von Pilsach, geb. 1774 zu Oberschmon in Thüringen, zuerst in sächsischen, dann seit 1814 in österreichischen Staatsdiensten, war im Jahre 1819 zu Paris katholisch geworden, und hatte sich, nachdem er theils als außerordentlicher, theils als ordentlicher Gesandter an den Höfen von Turin (1825), von Florenz (1832), im Haag (1836) und zuletzt in München seine Verwendung gefunden, endlich i. J. 1848 in's Privatleben zurückgezogen; seine letzten Jahre brachte er im Jesuiten-Collegium von Innsbruck zu, wo er auch am 17. Februar 1853 starb. Kurze Zeit vor seinem Tode hatte Graf Senfft noch seine ausgebreitete Correspondenz geordnet und den größten Theil derselben, namentlich die diplomatischen Schriftstücke und die Briefe Lamennais' vom Jahre 1825 an, in andere Hände übergeben. Gleichwohl fand sich unter den Papieren, welche dem Collegium verblieben, eine nicht geringe Anzahl von Briefen berühmter Männer,

---

[1]) Wiewohl diese Mittheilung eigentlich nicht den Charakter einer Abhandlung hat, glauben wir ihr doch wegen ihrer Wichtigkeit an dieser Stelle einen Platz anweisen zu sollen. D. Red.

welche des Interessanten und Wichtigen für die Zeitgeschichte viel enthalten. Da es nun nicht angeht, diese Briefe hier nach ihrem vollen Inhalt abdrucken zu lassen, so wollen wir daraus jene Stellen wiedergeben, welche sich speziell auf Religion, oder religiöse Fragen beziehen, indem wir die politischen Aphorismen einer andern Zeitschrift vorbehalten. Was aber die folgenden Bruchstücke aus der Correspondenz des seiner Gesinnung nach wahrhaft christlichen Philosophen Vicomte de Bonald und des später leider so unglücklichen Lamennais betrifft, so versteht es sich von selbst, daß ihnen Ueberschriften gegeben werden mußten; unten ist dann immer das Datum des betreffenden Briefes beigefügt, — wenn mit einem Fragezeichen, so bedeutet dies, daß das Datum im Briefe selber fehlt, und nur etwa aus dem noch beiliegenden Convert, oder aus dem Inhalt des nämlichen, oder späterer Briefe entnommen ist. Wenn Worte oder ganze Sätze durch gesperrten Druck besonders hervorgehoben sind, so wird es jedesmal bemerkt werden, im Falle dieselben auch im Original unterstrichen sein sollten. Endlich möchten wir darauf aufmerksam machen, bei manchem, wahrhaft prophetischen Ausspruch das Datum des Briefes nicht außer Acht lassen zu wollen.

Aus den Briefen Bonald's.

Wiedervereinigung der christlichen Confessionen.

Alle Geister beschäftigen sich mit diesem Plan; er existirt seit dem Beginne der Trennung und mit der Trennung selbst, und wie ich in meinen Mélanges gesagt habe, wo ich von der religiösen Einheit gesprochen, hatten alle s. g. Religionskriege, alle Controversschriften keinen andern Zweck, als durch Ueberzeugung oder mit Gewalt alle Meinungen in eine zu vereinigen. Allein Bossuet und Leibnitz sind am Werke gescheitert, und ich glaube es in der That recht gern, daß selbst diese Männer nicht im Stande waren, zum Ziele zu kommen. Man kann sich über weltliche und politische Interessen verständigen, indem man von beiden Seiten einige Opfer bringt; in Sachen des Glaubens aber und mit Bezug auf Dogmen, welche Opfer könnte die wahre Religion bringen, welche Zugeständnisse könnte sie machen, die sie nicht sogleich als ein rein menschliches Werk erscheinen ließen? Es gäbe schon längst keinen Protestantismus mehr in Europa, wenn die Religion sich zu einigen

Zugeständnissen herbeilassen könnte; es gäbe aber auch keinen Katholicismus mehr, denn dieser hält sich nur aufrecht durch seine Unbeugsamkeit. Könnte auch die katholische Kirche in einigen Punkten nachgeben, so sollte sie doch nicht ihre eigenen Kinder ärgern, ja zurückstossen, um die Feinde anzuziehen, und ich weiß nicht, ob die Priesterehe, in Bezug auf welche Bossuet etwas nachgegeben zu haben scheint, nicht ein großes Aergerniß gewesen wäre und heut zu Tage das größte Uebel sein würde. Es scheint sich mir aus der Kirchengeschichte zu ergeben, daß die Secten eher verschwunden sind, oder mit andern Secten sich vermengt haben, als daß sie nachgegeben, und wenn auch die Fürsten von der Nothwendigkeit einer Wiedervereinigung überzeugt wären, wie sollten sie ihre Völker dazu bringen, wie sollten sie in dieser schrecklichen Zeit des Fanatismus und der Gottlosigkeit es wagen, einen solchen Gedanken auszusprechen? Ich sage es mit Zittern, aber Europa ist noch nicht unglücklich genug, um die Nothwendigkeit der Wiedervereinigung zu fühlen; — ohne Zweifel, es werden ihm die Augen aufgehen; wird es aber geschehen beim Scheine der Brandlegungen der Gottlosigkeit, oder beim milden und reinen Lichte heiliger Lehre? Schreckliche Alternative!

14. Aug. 1819.

Die Religion in der Schule.

Ich kenne keinen traurigeren Anblick, als Buben, welche die Leidenschaften und Laster erwachsener Männer besitzen, und die man doch nur als Buben bestrafen kann! Die Religion hat keine Herrschaft mehr über sie; man gibt in den Schulen Religionsunterricht, wie man Unterricht in der Mathematik ertheilt; man lehrt die Religion, flößt sie aber nicht ein, und der Religonslehrer ist nur ein Professor. Die Religion ist für die Kinder, wie eine fremde Sprache, die man correct spricht, in der man aber nicht denkt. Das Uebel wird immer größer werden, bis die Erziehung wieder religiösen Körperschaften übergeben wird, und jedes Collegium sich wieder zu einer Pfarrei gestaltet.

16. Febr. 1824.

Constitutionelle Regierung und constitutionelle Religion.

Es scheint, daß die Wuth der Feinde des Katholicismus von Tag zu Tag sich verdoppelt. Wohin will man uns führen, und

sieht man da nicht den mächtigen und unwiderstehlichen Einfluß des Repräsentativ-Systems auf die Religion? Dieser Einfluß macht mich zittern und wir gehen mit großen Schritten irgend einer constitutionellen Religion entgegen, die ebenso unbeständig, ebenso schwach, ebenso nichtig sein wird, wie unsere Regierung. Wir werden diesmal, und im Ernste eine gallicanische Religion haben, wie es eine anglicanische gibt. Und dann kommt noch Keratry und schreibt gegen den Katholicismus; das ist der Eselstritt, und er selbst wurde auf der Tribüne der Gegenstand des Gelächters aller Parteien. Aber das thut nichts; man benützte ihn, wie jeden Andern, und Jeder ist recht, wenn nur das Böse geschieht.

15. Aug. 1825.

Eine Vorstellung.

Ich glaube, wenn ich die Ehre hätte, ein katholischer Fürst zu sein, ich würde die Könige, meine Brüder, einladen, an den König von Frankreich eine ohne Zweifel freundschaftliche, aber deutliche Vorstellung zu richten, um ihn zu vermögen, im Interesse der ganzen Christenheit, wie in seinem eigenen Interesse der gemeinsamen Mutter aller Christen und der Grundlage jeder Gesellschaft, welche durch elende Discussionen täglich mehr erschüttert wird, Achtung zu verschaffen.

16. März 1827. (?)

Das Duell.

Will man im Ernste das Duell verhindern? Dann muß man nach den Verordnungen Ludwig XIV. die Zeugen mit dem Tode bestrafen und niemals Gnade gewähren. Wo ist der Mann von Ehre, welcher seinen Feind tödten wollte ohne Zeugen, die in den Augen einer empörten Familie und selbst in den Augen des Publikums, wenn es im Sieger eine weit überlegene Kraft und Geschicklichkeit, oder unversöhnlichen Haß voraussetzte, die Ehrlichkeit[1]) des Kampfes rechtfertigen können? Vielleicht müßte auch das Verbot des Duells allgemein sein unter allen Nationen und gleichmäßig in Vollzug gesetzt werden.

16. März 1827. (?)

1) Im Original unterstrichen.

Christenthum und Philosophie.

Es gibt noch Vernunft, Religion, gute Leute, Tugenden; aber etwas, das stärker ist, als die Menschen, zieht uns der Auflösung der Gesellschaft entgegen, und wir brauchten nicht eine Restauration, sondern eine Renovation, et renovabis faciem terrae. Diese in den citirten Worten angekündigte Erneuerung ist schon einmal durch das Christenthum bewirkt worden. . . Aber wir haben dieses kräftige Mittel gebraucht, indem wir Mißbrauch damit getrieben, und die Erneuerung, welche uns die Philosophie verspricht, kann nur die des Todes sein.

6. ? ?

Lamennais.

Zu meinem Schmerz habe ich gesehen, daß unser lieber Abbé de Lamennais durch hitzige Mitarbeiter sich hat verführen lassen, Lehren zu verbreiten, welche zur allgemeinen Gährung nur beitragen konnten und unsern Clerus gespalten haben. Es scheint, daß er in Rom übel empfangen wurde, und nicht einmal den hl. Vater sehen konnte. Als Grund, heißt es, habe man angegeben, daß der Eine nicht französisch, der Andere nicht italienisch könne und daß sie sich somit nicht hätten verständigen können über Materien, welche mit einer großen Sprachfertigkeit behandelt werden wollen. ... Indessen zweifle ich nicht, er werde, wenn es darauf ankommt, die Gelehrigkeit Fenelons nachahmen und sich jener hehren Autorität unterwerfen, deren Rechte er so beredt vertheidigt hat. Wäre er nicht ein gelehriger Sohn der Kirche, welche durch den Mund des hl. Petrus spricht, so würde ich fürchten, er möchte sich weit verirren, und er hat in seinem Character und in seinem Talente, was zu allen Zeiten die Häresiarchen erzeugt hat.

21. März 1832.

Eine traurige Täuschung.

So hat uns also unser Freund ein schöneres Beispiel gegeben, als selbst sein Talent ist. Die Katholiken mußten eine große Freude fühlen über diese so demüthige und so vollständige Unterwürfigkeit eines der ersten Männer unserer Zeit mitten im Ungehorsam gegen jede Autorität, oder vielmehr mitten im stolzen Hasse gegen allen Gehorsam. Ich war außerordentlich getröstet in Mitte alles dessen,

was wir leiden, und alles dessen, was uns droht, das Genie vor jener großen Autorität sich beugen zu sehen, welche von der Gottlosigkeit so schimpflich behandelt, von der Unwissenheit so sehr mißkannt, selbst von der Politik, deren mächtigste Stütze sie ist, so wenig geachtet wird. Ich kann mir das Staunen unserer Deisten und Atheisten denken, als sie einen der größten und gelehrtesten Schriftsteller auf die Stimme des Oberhirten den Streit beendigen sahen, und sogar ohne daß er in der Encyclica genannt, oder vom hl. Stuhle offen verdammt worden war. Das ist ein großes und merkwürdiges Beispiel von der Kraft des katholischen Princips, rührender als jenes des Fenelon, der als Kirchenfürst mehr Rücksichten zu nehmen hatte, als ein armer und einfacher Priester, der kein anderes Ansehen hatte, als das sein Talent ihm verschaffte, und welcher der Kirche und dem Staat nicht mehr schuldete, als jeder Gläubige ihnen schuldet. Ich spreche ihm meine ganze Bewunderung, und ich kann sagen, als Katholik meinen vollsten Dank aus, für den großen Dienst, den er der Kirche und dem Staate geleistet: denn solche Beispiele sind eine Wohlthat für die Völker, für die Regierung und für die Religion, und er beschließt glorreich eine glorreiche Laufbahn.

20. Sept. 1832.

Die Nothwendigkeit einer päpstlichen Autorität.

Das ist das Unglück der Männer von großartigen Ideen und großen Talenten, daß sie die Schüler nicht zurückhalten können, welche sie auf ihre Wege gestellt, und die oft weiter gehen, als der Lehrer gewollt. Und das beweist die Nothwendigkeit jener erhabenen und höchsten religiösen Autorität: Roma locuta est. Wollte Gott, daß die Fürsten diese und keine andere Autorität gehört hätten. Dort war der große Rath der Könige, der ihnen viele Fehler und viel Unglück hätte ersparen können.

7. Jänner 1833. (?)

Der Katholicismus und die Revolution.

So lange man nicht einsehen wird, daß die stäte Absicht der Revolutionäre, ihr einziges, wenn auch unter politischem Aushängschild verdecktes Ziel die Vernichtung des Katholicismus ist, kennt man die Revolution noch gar nicht.

6. Febr. 1833.

Der Fall des Lamennais.

Was kann ich Ihnen sagen und was denken Sie selbst von dieser entsetzlichen Schrift (les paroles d'un croyant) unseres unglücklichen Freundes, des Abbé de Lamennais, worin man ganz den Geist des Mannes, aber wenig von seinem Herzen und nichts von seinem priesterlichen Character wiederfindet? Es weht darin ganz der Geist der Revolution und sie enthält Alles, was diese gesagt und gethan hat gegen die Könige, gegen die Großen, gegen das Eigenthum, vielleicht selbst gegen den Papst, wenn das, was auf zwei Seiten dieser Broschüre durch Punkte bezeichnet ist, wie man sagt, gegen das Oberhaupt der Kirche gerichtet war. Die Lesung dieser Apokalypse läßt in der Seele einen schmerzlichen Eindruck zurück und foltert den Geist, der die Anatheme des Verfassers auf die Personen anzuwenden und diese schrecklichen Räthsel zu enthüllen sucht. Wer sind diese sieben Könige, welche über das Crucifix hinschreiten? wer sind diese Greise und diese Schatten und diese Gespenster, und was bedeutet diese Phantasmagorie? . . . Es enthält diese Schrift Saint-Simonismus bezüglich der Rechte, welche das Volk auf die Unterstützung der Reichen hat; man könnte aus dieser Schrift das agrarische Gesetz und die gleiche Vertheilung der Güter schließen. . . . Es scheint, daß unser Verfasser in keiner Weise mehr eine Autorität und folglich auch keinen Gehorsam mehr will, und daß er meint, das evangelische Gesetz der Liebe und Demuth allein sei statt aller andern Gesetze. Doch der hl. Geist hat anders geurtheilt, weil er im Decalog die Grundlage der Civil- und Criminalgesetze gegeben hat. Alles, was Abbé de Lamennais sagt, ist übertrieben, oder auf unsere socialen Zustände nicht anwendbar, aber gerade diese Ideen sind es, welche, dargeboten in einer kräftigen, änigmatischen und scheinbar prophetischen Sprache, die jungen Köpfe erhitzen, und unglücklicher Weise ist das Werk bereits sehr verbreitet und die Uebersetzungen, welche man davon in allen Sprachen machen wird, werden dasselbe noch weiter verbreiten.

27. Juni 1834.

Das Sündhafte schlechter Schriften.

Die Abfassung einer gefährlichen Schrift ist, glaube ich das Verbrechen gegen den hl. Geist, welches nicht nachgelassen werden kann, weil es immer fortbesteht, weil es immer neu ist für den,

der sie zum ersten Male liest, weil sie ihren Verfasser überlebt, weil man sie selbst für unsterblich erklärt, wenn Styl und Abfassung gleich ausgezeichnet sind. Das ist das traurige Vorrecht der Schriften Voltaires, der, wie sein Biograph ausdrücklich sagt, Alles gethan hat, was wir vor uns sehen[1]), und es wäre viel besser für ihn gewesen, wenn man ihn mit einem Mühlstein am Halse ins Meer geworfen hätte, als daß er ein so großes Aergerniß angerichtet.

27. Juni 1834.

Die Autorität des hl. Stuhles.

Ich habe mit dem Interesse, das Religion und Glaube für solche Acte, einflößen, die Encyclica gesehen, welche das scandalöse Buch unseres Freundes verdammt, ein Buch so widernatürlich, daß ich keinen Anstand nehme, an eine Geistesverwirrung seines Verfassers zu glauben. Aber diese beiden Acte der Autorität des Papstes sind in diesem Augenblick ein erhabenes Beispiel, das Europa gegeben wird, eine große Lehre für die Könige über die außerordentliche politische Nothwendigkeit dieser Autorität in der Kirche, welche mit einem Worte den Sturm beschwichtigt, den das Genie des Hochmuths und der Hochmuth des Genie's heraufbeschworen: et facta est tranquillitas magna. Da können die Mächte sehen, wie viel Unheil sie Europa und der Welt erspart hätten, wenn sie mit demselben Glauben, mit derselben Achtung die Verdammung aufgenommen hätten, welche die kirchliche Autorität gegen die ersten Irrthümer Luthers ausgesprochen und gegen jene wahnsinnige und strafbare Reform, die Mutter all der Revolutionen und all der Kriege und die ich, wie ich glaube, mit Recht, das erste Glockenzeichen vom Ende der Welt[2]) genannt habe. Wahrhaft, si mens non caeca fuisset, die Fürsten hätten vorhersehen können, daß ihnen die Lehren Luthers und Calvins weit größeres Unheil bereiten und weit mehr schaden würden, als heut zu Tage die unbarmherzigen „Worte eines Gläubigen" es vermochten, aber versucht von ihrer Habgier ließen die Fürsten in England und Deutschland sich verlocken durch das Geschenk, welches ihnen die Reformation mit den Kirchengütern machte — eine Art agrarischen Gesetzes,

---

[1]) Nach dem Original. — [2]) Nach dem Original.

das vielleicht ein allgemeineres und vollständigeres solches Gesetz herbeiführen wird. In dieser Zerrüttung der Gesellschaft und nicht in einigen ersonnenen, übertriebenen, auf den kleinen Wagen kleiner Geister gewogenen Mißbräuchen muß man den Nutzen, die Nothwendigkeit und die ungeheure Wohlthat, sagen wir lieber, die Göttlichkeit dieser höchsten Autorität erkennen, welche den Winden und den Wogen der menschlichen Meinungen gebietet.

25. Juli 1834.

Der Kampf gegen alle Religion.

Nie ist die Religion verwegener, grausamer und mit mehr Perfidie angegriffen, nie zaghafter vertheidiget worden von denen, welche die Aufgabe, die Pflicht und die Mittel hatten, sie zu vertheidigen. In Frankreich haben wir die Verfolgung Julians des Apostaten, die Grausamkeiten eines Decius und Diocletian, in Spanien und Portugal, in Rußland und Preußen und in der Schweiz die Verfolgung von Seite des Schisma, der Häresie und des Materialismus, ohne daß die kräftige und Achtung gebietende Stimme einer Großmacht sich vernehmen ließe, um gegen diese allgemeine Meute, welche die katholische Religion und damit alle Religionen bedroht, zu protestiren. Denn die Secten leben nur von ihrer Opposition gegen den Katholicismus. Würde dieser einmal verschwinden, wenn er überhaupt verschwinden könnte, dann kann gar keine Secte mehr Wurzel fassen; die katholische Religion zieht sie alle mit fort in ihren Ruin. Der gefährlichste Angriff aber kommt aus ihrem eigenen Schoß und von einem ihrer tüchtigsten Priester. Der Abbé de Lamennais hat seine Schiffe verbrannt, und um ihn zurückzubringen, bedürfte es des Schlages, welcher den Saul auf dem Wege nach Damaskus niedergeschmettert. Das ist ein Charakter wie von einem Häresiarchen, der durch seine eigenen Ideen auf Abwege gekommen und durch den Widerspruch gereizt worden ist, ein unbeugsamer Hochmuth, und um seine Angriffe gegen die Religion populärer zu machen, hat er sich so eben an die Spitze eines Journals, le Monde, gestellt, auf welches sich, wie man voraussehen kann, alle Ungläubigen, alle Atheisten, alle Deisten abonniren werden, und das ein großes Zeughaus von Sophismen und Verläumdungen sein wird. Ich bin in der Theologie nicht bewandert genug, um gegen diesen infernalen Geist zu

kämpfen. Zwei sehr geistvolle Schriftsteller und seine ehemaligen Freunde, die beiden Priester Combalot und Gerbet, zwei ausgezeichnete Männer, besonders der letztere, sind wider ihn aufgetreten, jener vielleicht ein wenig zu scharf, der Andere mit besseren Gründen; aber welch bessere Belehrung, als die Encyclica des Oberhauptes der Kirche? und diese ist es, welche dieser neue Luther, der noch gefährlicher ist, als der alte, weil er sich mit seinen Schriften an die aufgeklärteren Klassen wendet, widerlegen und vernichten will.

16. Febr. 1836. (?)

Das Kölner Ereigniß.

Es scheint, daß zur Beilegung des Streites die Vermittlung Oesterreichs angerufen wurde. Ich hoffe, daß sein tüchtiger Minister die Wichtigkeit dieser Aufgabe erkennen wird, und daß man keine Concession vorschlagen werde, welche der Religion nachtheilig und verhängnißvoll, für den Papst aber bitter wäre, und daß man die Erinnerung verwischen wird, welche das traurige Benehmen Josephs II. gegen die Religion und ihr Oberhaupt zurücklassen konnte. Man kennt ihn nicht genug, diesen würdigen Papst, man weiß nicht, daß er die personifizirte Religion ist, und daß es ohne ihn kein Christenthum gibt. Das ist die schöne Doctrin meines erlauchten Freundes, des Grafen de Maistre, in seinem Werke über den Papst, welches sich beständig im Kabinet der Könige und auf dem Tische ihrer Räthe befinden sollte. Ich glaube, daß das Kölner Ereigniß dem Protestantismus den Todesstreich versetzt, wenn es überhaupt noch einen Protestantismus gibt, da er selbst in Deutschland von den besseren Geistern aufgegeben, und für die mittelmäßigen oder voreingenommenen Köpfe durch den Naturalismus oder Rationalismus ersetzt ist, die ihn vielleicht zur Wahrheit zurückführen werden. Wie wird dieser große Streit enden? Unser Dupin hat zu sagen gewagt, durch eine Apoplexie. Das Wort ist hart, obwohl es vielleicht wahr ist, und den Tod dessen, den er meint, das einzige oder wenigstens eines der wirsamsten Mittel ist, aus der Sackgasse herauszukommen, in die man gerathen.

16. Jänner 1838.

Rußland.

Wie Schade, daß diese Großmacht sich eingebildet hat, es sei für sie von Vortheil, katholische Unterthanen, Anhänger einer Re-

ligion, welche monarchisch ist in ihrem Geist, in ihren Dogmen und in ihrem Cultus, in protestantische Unterthanen zu verwandeln, in Anhänger einer demokratischen, jeder Autorität und besonders der monarchischen Autorität feindlichen Religion. Und das sollen Regierungen sein, welche monarchisch sein und bleiben wollen, wie Rußland und Preußen, und die solchen Unsinn begehen!

16. Jänner 1838.

Der Papst.

Es erscheinen, sagt man, in Deutschland sehr gute Schriften, selbst von protestantischen Autoren, zu Gunsten des Katholicismus und der Päpste, deren Haß das einzige Dogma des Protestantismus und selbst der griechisch-russischen Religion bildet, welche im Grunde nichts Anderes ist, als die Verehrung des hl. Nikolaus und des Kreuzzeichens. Einheit, Einheit, deren einziges Band der Papst ist. Ohne diese Einheit unter den Christen werden alle Wunder der Industrie, alle materiellen Erfolge der Regierungen, und die Eisenbahnen und die Dampfmaschinen und die Börse und die Theater es nicht verhindern, daß ein Volk Ueberreste der Barbarei bewahre, und Preußen, das unter dem Vater des großen Friedrich ein Gardecorps, unter seinem Sohne ein Feldlager war, ist noch nichts Anderes, als eine ungeheure Kaserne, wo man nichts von einer Gesellschaft findet.

16. Jänner 1838.

Die religiöse Frage.

Was rede ich von der orientalischen Frage, da es Fragen in allen vier Welttheilen gibt? Eine und die wichtigste aller Fragen, welche, statt zu verschwinden, immer mehr an Bedeutung gewinnt, ist die religiöse Frage. Die katholische Kirche wird bekämpft im Norden von Rußland, im Süden von Portugal und Spanien, wo sie durch die Dazwischenkunft der Quadrupleallianee vom hl. Stuhle beinahe losgerissen ist, im Centrum von Preußen und gegenwärtig sogar von Dänemark, das die Fahne der Empörung erhoben und den katholischen Priestern jede Correspondenz mit Rom verboten hat. Der Kaiser von Rußland wird der Unstern des Nordens sein, er wird der Religion die empfindlichsten Streiche versetzen, indem er die griechische Kirche von der lateinischen trennt und ein Christen-

volk bilden will, deren oberster Hirte er selber ist. So haben sich also Häresie, Atheismus und das griechische Schisma gegen Rom verbunden. Was wollen diese Fürsten? Wollen sie einen Theil von Europa gegen den andern bewaffnen und jenen 30jährigen Religionskrieg wieder erneuern, der so viel Blut und Thränen gekostet hat? Da herrscht wohl sehr wenig Geist und sehr wenig gesunde Politik in ihrem Rathe; Ehre den Königen von Sardinien, Belgien, Baiern, dem Herzog von Modena, welche für den hl. Stuhl eine kindliche Achtung beweisen[1]). Die Regierungen von England und Frankreich stehen zwar dem hl. Stuhl nicht feindlich gegenüber, aber selbst beherrscht von ihren Charten oder ihren Kammern läßt England den anglicanischen Fanatismus seine Wuth austoben gegen Irland, eine Wuth mehr pecuniärer, als religiöser Natur und die es nur auf das Geld und Eigenthum der Kirchengüter abgesehen hat, während Frankreich mit seinen Gesetzen einer ins Unendliche sich ausdehnenden Toleranz der wandernden Conspiration der kleinen Schriften, welche von den Genfer Emissären überall verbreitet werden, freien Lauf läßt. In allen dem, was vorgeht, liegt ein Grund, zu zittern für den künftigen Zustand Europas und der Religion. Wäre ich jünger und freier, ich würde Europa verlassen und das Licht dort suchen, wohin Gott es nach seiner Drohung: Movebo candelabrum, aufgestellt hat. Die Fragen, welche am meisten die moderne Politik beschäftigen, sind materielle Fragen und es handelt sich dabei um Kunst und Handel und Industrie, und man begreift nicht einmal die moralischen Fragen, oder schenkt ihnen nur geringe Aufmerksamkeit. In Frankreich faßt der Minister des öffentlichen Unterrichts die große Unterrichtsfrage ganz und gar verkehrt auf. Wir haben in den Schulbrüdern eine ausgezeichnete Institution; man verfolgt sie, um sie zu zwingen, ihre Regel zu verletzen, welche ihnen verbietet, von Privatpersonen etwas anzunehmen, und man will, sie sollten sich von den Kindern bemittelter Leute bezahlen lassen. Der Grund des Hasses gegen sie ist, weil sie den Jesuiten gleichen und die Jesuiten des Volkes genannt werden können. Alle Familien und besonders die christlichen Familien haben die Freiheit des Unterrichts verlangen können, welche feierlich versprochen wurde. Die Furcht, daß diese Freiheit die Jesuiten

[1]) Man beachte das Datum des Briefes.

zurückbringen könnte, wird ein beständiges Hinderniß der Unterrichtsfreiheit sein.

28. Febr. 1840.

Aus den Briefen Lamennais'.

Das Gebet.

Das Gebet hebt die Entfernung auf; es ist das Kapital der christlichen Freundschaft. Man ist immer vereint, wenn man denselben Glauben, dieselbe Hoffnung, dieselbe Liebe hat. Was dann noch fehlt, ist nicht mehr von dieser Erde; man muß es in Geduld erwarten und sich bemühen, es zu verdienen. O quando?

18. Jun. 1820.

Freiheit und Gehorsam in der Kirche.

Kein Irrthum widersteht der Zeit. Es wäre heut zu Tage nicht nur ein Verbrechen, sondern lächerlich, von den Freiheiten in der Kirche zu sprechen. Der Clerus fühlt vollkommen, daß diese vorgeblichen Freiheiten nichts anderes wären, als ein neuer Titel der Unterdrückung, und seitdem das Unglück seine Tugenden geläutert hat, wenden sich seine Neigungen und seine Gedanken mehr dem Gehorsam zu.

15. Juli 1820.

Eine Folge der Beicht.

Es liegt in den Völkern ein gewisses Zartgefühl, ein gewisser moralischer Takt, den nur die katholische Religion erzeugt und dessen unmittelbare Ursache mir die Beicht zu sein scheint.

15. Juli 1820.

Die Einsiedler der Wüste.

Es waren doch sehr weise Männer, diese Paulus, Antonius, Macarius, welche sich in die Wüste zurückzogen, um das Geräusch dieser vergänglichen Welt nicht mehr zu hören. In der Stille und Ruhe ihrer Einsamkeit schlug kein Laut mehr an ihr Ohr, als das Murmeln des Baches, der ihren Durst löschte, und manchmal die Harmonie der Engel. Ihre Grotte war für sie gleichsam eine Vorhalle des Himmels. Es liegt in diesem Leben der ersten Einsiedler,

ich weiß nicht, welcher Zauber des Friedens und des Lieblichen, der die Seele durchdringt und den man nicht auszudrücken vermag. „Wohlan, mein Sohn, sagte Paulus, der erste Einsiedler, zu Antonius, der ihn zu besuchen kam, wie geht es zu in der Welt? Bauen die Menschen noch Städte? Machen sie noch Pläne? Arbeiten sie noch, als wenn sie niemals sterben müßten?" — Heut zu Tage möchte man fragen, machen sie noch Constitutionen, Gesetze, Charten, ewige Regierungen, die kaum einige Jahre dauern? Quälen sie sich noch immer ab, um Stellen zu erjagen, um sich einen unsterblichen Namen ob ihrer Unfähigkeit, und manchmal noch etwas Schlechteres zu erwerben? Ach ja, würde man antworten, und noch hat es nicht den Anschein, als sollte es anders werden.

25. Jänner 1822.

Das Wunder und die Einbildungskraft.

Diejenigen, welche Alles durch die Einbildungskraft erklären, läugnen im Grunde das Wunder nicht; nur wollen sie nicht, daß Gott es gewirkt hat; damit sie daran glauben, muß es noch unglaublicher sein.

11. Febr. 1822.

Eine Vereinigung der Protestanten mit den Griechen.

Von welcher Art auch die in Aussicht genommene Vereinigung der protestantischen Confessionen Deutschlands mit der griechischen Kirche sein mag, so scheint sie mir zum Vortheil der katholischen Kirche ausschlagen zu müssen. Das Bedürfniß, zu existiren, bringt die Protestanten mit jedem Tag derselben näher. Sie suchen den Glauben, die Einheit, das Leben, und glauben sie in allen getrennten Gliedern zu finden, die noch zucken. Es ist ein sehr seltsames Schauspiel, welches zwei oder drei Fürsten bieten, die im 19. Jahrhundert sich abmühen, auf diplomatischem Weg eine Religion zu Stande zu bringen. Je thörichter dieser Versuch ist, desto besser. Ich möchte ihnen gerne zurufen: Quod facis, fac citius. Sie werden es satt bekommen, in's Dasein rufen zu wollen, was schon existirt, und vielleicht werden sie sich wenigstens aus Ueberdruß mit dem Christenthum begnügen, das von Gott kommt. Der Kaiser von Rußland könnte diesen

Moment beschleunigen; wird er es thun? Ich bezweifle es. Die Politik Europa's, und das ist die seine, hat jetzt noch ganz und gar eine andere Richtung. Die Könige sind weit entfernt, zu begreifen, daß die Souveränität des Papstes allein sie retten kann. Sie müssen erst, wie ihre Völker, durch neue Unglücksfälle belehrt werden.

20. Sept. 1822.

Meinen und Glauben.

Es ist schwer zu sagen, was den Menschen, welche eine gewisse Rechtlichkeit im Denken und Handeln von irreligiösen Wegen zurückhält, noch mangelt, um die ganze Wahrheit in sich aufzunehmen; uud doch fehlt ihnen etwas, man kann darüber nicht im Zweifel sein. Was mich betrifft, so bin ich geneigt, in denselben nur vernünftigere und darum auch gläubigere[1]) Protestanten zu sehen; aber auch sie glauben, wie die übrigen Protestanten, nur nach ihrer persönlichen Ueberzeugung, und diese ist nicht der Glaube; denn der Glaube existirt ganz, oder gar nicht, und sein Verdienst besteht darin, daß er ein wirkliches Opfer ist. Uebrigens weiß Gott allein, was im Innern der Herzen vorgeht; ihm steht es zu, zu richten, und uns, zu beten und uns zu demüthigen.

12. Oct. 1822.

Herzensverhärtung.

Unserm Jahrhundert ist Alles gegeben, alle Arten von Gnaden und Mahnungen; aber es liegt heut zu Tage etwas in den Menschen, was der Herzensverhärtung der gefallenen Engel vollkommen gleicht, eine Art Abbild unheilbarer Bosheit und ewigen Unheils.

4. Nov. 1822.

Manches Gute geschieht, aber zu wenig.

Es geschieht manches Gute im Einzelnen, ich bin weit entfernt, es zu leugnen. Gutes wird noch geschehen am Tage vorher, ehe die Welt zu Grunde geht. Ich kümmere mich aber wenig um ein Stücklein Brod, das man an der Pforte gibt, wenn man dafür die Ernte vernichtet und nicht einmal auszusäen gestattet.

30. Nov. 1822.

---

[1]) Beide Worte gesperrt nach dem Original.

Die „Nachfolge Christi“.

Die „Nachfolge Christi“ hat mehr Heilige gemacht, als alle Controversbücher miteinander. Je mehr man sie liest, desto mehr bewundert man sie . . . Ich finde in mir nichts, was der wunderbaren Salbung dieses fast göttlichen Buches entspricht. Ich sage zu mir selbst, das ist schön, entzückend, himmlisch, aber ich fühle es nicht genug. Oft bin ich ganz beschämt, daß ich mich mitten unter diesen so rührenden Wahrheiten kalt und frostig finde; und dann denke ich, daß Gott es so will, und daß selbst darin von seiner Seite eine Art wunderbarer Freigebigkeit, eine, ich weiß nicht welch' heilige, seiner würdige Verschwendung liegt, die ihre Gaben nicht zählt und den Thau des Himmels auf das dürre, wie auf das grüne Laub fallen läßt.

16. Jänner 1824.

Ein Schisma in Sicht.

Ich sehe in der Zukunft eine schreckliche Versuchung zum Schisma voraus. Man wird, wie in England eine Nationalkirche haben wollen. Dahin gehen ihre Wünsche, ihre Gedanken; sie liegt ihren Gesetzen zum Grunde. Im Clerus selbst gibt es sehr sichtbare Keime des Abfalls. Wehe denen, die dann leben werden, denn die Verfolgung wird eine blutige sein.

16. Jänner 1824.

Genf 1824.

Es ist wahrhaft rührend, dieses arme katholische Volk (von Genf) in der Kirche zu sehen, wie es Gott lobt in der Einfalt seines Herzens mitten unter den gelehrten Blasphemien der Söhne Calvins, welche die Schüler Voltaire's geworden sind. Man stelle die kleine Hütte des Eremiten auf den Vesuv in den Krater des Vulkans und man hat eine vollständige Idee von dem Christenthum hier zu Lande. Es bedarf nicht weniger, als des Eifers und der Talente des H. Vuarin, um es von rascher und gänzlicher Vernichtung zu bewahren. Ich kenne nichts so Infernales, als die Regierung dieser Republik, deren Existenz ein Scandal ist in der christlichen Welt.

4. Apr. 1824.



Die Religion und die Gesellschaft.

Mir scheint, daß man bis jetzt weder die alte (heidnische) Gesellschaft, noch die christliche Gesellschaft im eigentlichen Sinne recht gekannt hat. Diejenigen, welche am weitesten gesehen, haben erkannt, daß zwischen der religiösen und politischen Gesellschaft innige Beziehungen bestehen; sie haben aber nicht bemerkt, daß die Religion die ganze Gesellschaft ist, von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet.

15. Mai 1824.

Die Wahrheit.

Die Wahrheit ist immer noch eine Königin, welche herrscht und nicht gehorcht, und es braucht mehr, als den Instinkt von Henkern, um mit ihr fertig zu werden.

16. Jänner 1825.

Die neue Sorbonne.

Die Herstellung einer neuen Sorbonne ist vielleicht das traurigste für die Religion, was man ersinnen konnte, und das sicherste Mittel, das Schisma vorzubereiten. Die Art und Weise der Einführung an und für sich selbst ist beinahe ein schismatischer Act, denn es ist der König allein, welcher, wie es scheint, die Vollmacht zu lehren ertheilt, und er ist es auch, der den Unterricht vorschreiben, oder leiten wird.

7. Juli 1825.

Die Vorsehung.

Grübeln wir nicht nach über die Vorsehung; der Text ist gut, aber der Commentar thut oft weh. Jeder Tag hat seine Plage. Unsere größten Leiden sind jene, die nicht existiren, jene, die wir uns einbilden, jene, die wir vorhersehen und die beinahe nie eintreffen.

? Oct. 1825.

Plan und Gedankengang des Isaias[1]).

Von J. Knabenbauer S. J.

II.



5. Der weltgeschichtliche Weg zum Messiasreiche. Kap. 13—27.

Der Mittel- und Zielpunkt der ganzen geschichtlichen Entwickelung ist Christus. Die vorstehenden Kapitel haben uns schon gelehrt, nach welchen Gesetzen diese Bewegung auf Christus zu sich in Juda vollziehen muß: Sion in judicio redimetur. Ferner ist für Juda sowohl als für die übrige Welt der Grundsatz niedergelegt worden, daß alle menschliche Größe gebeugt werden müsse, damit Gott allein verherrlicht werde: dies Domini exercituum super omnem superbum et excelsum et super omnem arrogantem et humiliabitur (2, 12). Die Anwendung dieser Norm auf Assur hat der Prophet bereits gegeben. Ja er hat schon 8, 9 die ganze Welt unter dieses Gesetz ausdrücklich gestellt: congregamini populi et vincimini . . confortamini et vincimini, accingite vos et vincimini; inite consilium et dissipabitur; loquimini verbum et non fiet, quia nobiscum Dominus (Emmanuel). Kap. 13—27 sind die Spezialisirung dieses Gedankens. Sie geben in breiterer Entfaltung, was später Daniel im Symbol schaute und in die Worte zusammendrängte: in diebus autem regnorum illorum suscitabit Deus coeli regnum quod in aeternum non dissipabitur..

---

[1]) S. Jahrgang II. p. 50. ff.

comminuet autem et consumet universa regna haec, et ipsum stabit in aeternum (2, 44).

Die Prophetie gründet gewöhnlich irgendwie in zeitgeschichtlichen Momenten. So auch hier. Unter Achaz wird das Volk Gottes zuerst mit dem damaligen Weltreich verflochten; es will sich (in Achaz) an dasselbe anlehnen und an dessen Größe sich emporranken; die untheokratische Politik greift hinaus über die Schranken Palästina's[1]); die Prophetie gleichfalls, aber sie gibt das Correktiv zu jener verkehrten und weltklugen Politik, indem sie zeigt, wie Reich auf Reich, von Gott zerschmettert, in Trümmer sinkt und so sich über den Ruinen des Weltstolzes und der Weltmacht das ewige Reich des Heiles aufbaut. Das ist eben die mit Thatsachen geschriebene Inschrift Gottes über dem Schutthäuflein des zusammengesunkenen Weltpompes: non glorietur sapiens in sapientia sua et non glorietur fortis in fortitudine sua et non glorietur dives in divitiis suis: sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me, quia ego sum Dominus (Jerem. 9, 23). Soviel im Allgemeinen über Einreihung und Bedeutung dieser Gruppe von Weissagungen.

An erster Stelle steht das Orakel gegen Babylon. Warum? Cyrillus von Alexandrien antwortet (ad h. l.), weil die Chaldäer am meisten das auserwählte Volk bedrängt und am grausamsten geschädigt hätten, so würden sie zuerst von der prophetischen Rede niedergeworfen. Allein warum dann nochmals in Kap. 21, 1—10? Ist das bloße Wiederholung? Sehen wir die Großartigkeit der Bilder selbst an, in denen Kap. 13 und 14 Babylon's Sturz geschildert wird und die eschatologischen Anklänge (13, 9—11 z. B.), welche dieses Orakel unverkennbar mit der Idee des 24. Kap., des Schlußsteines dieses ganzen Abschnittes in äußeren und inneren Zusammenhang bringen, so drängt sich unwillkürlich wohl die Wahrnehmung auf, daß Babylon hier nicht für sich allein steht, daß es vielmehr als Typus der gesammten Weltmacht, als summa summarum aller einzeln abzuhandelnden Gottesgerichte an die Spitze gestellt ist. Hiezu war gerade Babylon vortrefflich geeignet. Von

[1]) So die zeitgeschichtliche Anbahnung und der ideelle Zusammenhang. Damit wollen wir aber nicht sagen, daß diese Orakel auch in der Zeit Achaz' alle gegeben seien. Wir berücksichtigen die schriftstellerische Zusammenstellung.

Babel aus erging ja der erste allgemeine Aufruhr der sich fühlenden vereinigten Menschenmacht gegen Gott, der als nothwendigen Rückschlag die Zersplitterung des Menschengeschlechtes zur Folge hatte (Gen. 11. Kap.); in Babel sammeln sich nun wieder die zerstreuten gottwidrigen Kräfte und das geschichtliche Babylon hat nach der ganz sachgemäßen Bemerkung des hl. Cyrillus diese uralte typische Charakteristik in sich verwirklicht, daher Babylon auch der neutestamentlichen Prophetie in der Apokalypse der Inbegriff aller gegen Gott und seinen Gesalbten ankämpfenden Mächte des Bösen ist. Von diesem Standpunkte aus erklärt sich am einfachsten auch 14, 12 u. f. „wie bist du gefallen vom Himmel, du Glanzgestirn, Sohn der Morgenröthe, heruntergeschlagen zur Erde . . . und du, du hattest gesprochen in deinem Herzen: den Himmel hinan will ich steigen, empor über die Sterne Gottes erheben meinen Thron" u. s. f. Das sind, wie Theodoret treffend anmerkt, nicht blos Babylon's Gedanken, sondern dessen, der Babylon so denken lehrte — die gegen Gott anstürmende Weltmacht hat einen dämonischen Untergrund, der im Himmel begonnene Kampf setzt sich hier auf Erden fort; darum ist der daemon princeps hujus mundi, und Christi Sieg gipfelt in der völligen Niederwerfung des Satans (vergl. Joan. 12, 31. Apoc. 20, 9.). Jene Worte gehen **nicht direkt** auf den Engelfall, sie geben aber auch **nicht bloß** die Selbstüberhebung Babylon's. Das Einzelbild wird prophetisch erschaut und **durchschaut** nach all' seinen verborgenen Triebfedern, daher stellt es sich dem Seherblicke als **Copie** eines dämonischen Ideals dar und so wird die direkte Schilderung der Copie in den vom Ideal entlehnten Farben gegeben. Was von der Copie gilt, gilt sonach a fortiori vom Ideal, was von der einzelnen Aenderung oder Wirkung, gilt um so mehr von dem alle einzelnen Bethätigungen lenkenden Urgrunde. Daher sagt richtig zu unserer Stelle Cyrillus: ἐφαρμόσαι δ' ἄν τις καὶ μάλα εἰκότως τῇ τοῦ πάντα συντρίψαντος κεφαλῇ, φημὶ δὴ τοῦ ἀρχεκάκου δράκοντος, τὰ ἱςορικῶς εἰρημένα· ἦν μὲν γὰρ ἀπαιτῶν καὶ ἐπισπουδαστής . . . In dieser Auffassung eröffnet Babylon großartig den Reigen dieser Vernichtungsweissagungen, und es wird nicht befremden, warum das **Einzelreich** Babylon später in Mitte der anderen wiederkehrt.

Der Herr sendet **seine** Helden, die er sich für diese That ausersehen; von fern, in ungezählter Menge eilen sie heran; der

Feldherrnruf Gottes leitet sie (v. 2—5). Und die, gegen welche sie entboten sind? Da erübrigt nichts, als v. 6 ululate, quia prope est dies Domini, quasi vastitas a Domino veniet. Daher geben v. 7. 8. die Schreckenswirkungen für die Menschen, dem ululate entsprechend, v. 9—16 schildern den Tag des Herrn, und seine Zerstörungsgewalt, die Himmel, Erde und Menschen ergreift. Nach diesen weiten Umrissen lenkt der Seher v. 17 in die detaillirte Weissagung ein: ecce ego suscitabo super eos Medos, und wiederholt bestimmt und kurz den Fall und die Verödung Babylon's (v. 17—22). Aber dieser Sturz ist die Stufe zum Heile für Israel und die Heidenwelt: miserebitur Dominus Jacob . . . adjungetur advena ad eos und es erfüllt sich, was wir schon früher die Völker sich zurufen hörten: venite et ascendamus ad montem Domini (2, 2) 14, 1. 2. vergl. 11, 10—12. Ein Vorspiel hiezu — allerdings nur ein schwaches — sehen nicht mit Unrecht Cyrillus und Procopius bereits in den Tagen von Cyrus und Artaxerxes (vergl. Esd. 1, 1—6. 7, 12—28 u. a.). Das gerettete Israel aber schaut freudig dankend auf das überstandene Leid zurück, ein Triumphlied singend (14, 3—21): zu Ende ist es mit dem Zwingherrn (v. 5. 6.); die gequälte Erde athmet wieder frei auf (v. 7. 8.); die Hölle aber mit ihren Bewohnern verhöhnt die in den tiefsten Abgrund hinabgesunkene Macht (v. 9—11.). So muß es sein; denn — und damit beginnt ein neuer strophischer Ansatz — der übermächtigen Selbsterhebung und Anmaßung ohne Gleichen mußte auch ein Sturz und eine Schmach ohne Gleichen folgen (v. 12—20). Ja, es soll Babylon ausgerottet und verödet sein (22—23) — so lautet nach dem Liede die prophetische Wiederholung des Inhalts in der Form eines Gottesspruches. Freilich mochte zu Isaias Zeit diese Sprache kühn erscheinen. Daher fährt er fort: juravit Dominus exercituum (v. 24) und gibt für das Entferntere als Unterpfand und Bestätigung die Drohweissagung gegen Assyrien. Das eine ist Bürgschaft für das andere. Denn so ist es Gottes Plan und wer will ihn zu nichte machen? (v. 24—27.) Im deutlichen Anschluß an den Ideengang von 9, 8 u. f. lesen wir v. 27 et manus ejus extenta et quis avertet eam?

Nach dieser umfassenden Eröffnung erfolgen nun die einzelnen Weissagungen, die der vielgestaltigen Erdenmacht Untergang, Heil

allein im Messias ankündigen. Den Reigen beginnt, wie billig, das seit den ältesten Zeiten dem Volke Gottes so feindliche Philistäa, das dem Unglücke Juda's schadenfroh zusieht. Darum ne laeteris! Seiner wartet ein fliegender Drache. Während Philistäa umkommt, „lagern die Erstlinge der Armen und Dürftige in Sicherheit" und allgemein verbreitet sich die Erkenntniß, „daß der Herr Sion gegründet und darauf die Armen seines Volkes vertrauen" (14, 28—32). Von dem Feinde im Südwesten richtet sich der Blick des Sehers nach Südosten, nach Moab (Kap. 15), einem gleichfalls angestammten und erbitterten Feinde. Ein gewaltiger Schlag hat Moab niedergeworfen. Die Größe des Unglückes stellt sich dar im allgemeinen Entsetzen, in dem Zeichen der äußersten Trauer, in Wehegeheul (v. 7—4); des Sehers Herz wird beim Anblicke des allgemeinen Jammers und der Verwüstung des einst so blühenden Landes schmerzlich bewegt (v. 5—9). Darum weist er sie hin nach Sion; dort allein ist Ruhe, Sicherheit und Heil; warum? praeparabitur in misericordia solium et sedebit super illud in veritate in tabernaculo David, judicans et quaerens judicium et velociter reddens quod justum (16, 1—5). Von diesem Höhepunkt kehrt der hl. Dichter in einer zweiten Strophe zu seinem Thema, der Strafankündigung für Moab zurück[1]), indem er v. 6—12 neuerdings durchführt, wie groß der Stolz und die Blüthe Moab's war, wie daher Elend, Verödung durch feindlichen Ueberfall all' den Prunk plötzlich und gründlich vernichten soll und seine Götzen es nicht retten können. Abschließend weist der Prophet noch auf die von Alters her bereits gegen Moab ergangenen Gottesworte hin v. 13 und stellt die Anbahnung der Verwirklichung für die nächste Zukunft, nach 3 Jahren, in zweifellose Aussicht (v. 14), so daß nur ein Rest von Moab bleiben soll: parvus et modicus, nequaquam multus. In den assyrischen Kämpfen und Zügen ist Moab sicher nicht ungeschädigt geblieben.

Vom Südosten geht die Prophetie nach Norden: onus Damasci 17, 1. Damaskus wird ein Trümmerhaufen werden — und auf dieses Damaskus hat Ephraim sich gestützt, um im Bunde mit ihm Juda zu vernichten! Darum soll es gleiches Loos mit Syrien erleiden; nur ein winziger Rest soll entrinnen (v. 1—6). Dieser

[1]) So wird dieser Theil von v. 6 an schon von Basilius aufgefaßt ad h. l.

wird dann den „Heiligen Israels" erkennen, und nicht mehr nach den Götzen schauen (v. 7. 8.), die Ephraim in's Verderben gestürzt, Verödung und Verwüstung gebracht haben; denn es hat seines Gottes vergessend „seine Pflanzungen mit fremder Rede bepflanzt" und sie sorglich gepflegt, aber statt Ernte ist ihm Leid zu Theil geworden (v. 9—11) — Leid und Strafe durch Assur, das herанbraust wie Meeresbrausen und rauscht wie das Rauschen und Toben vieler Völker; freilich ist Assur der Stab des Zornes Gottes (10, 5) — aber gerade deßwegen wird es selbst nach vollbrachter Strafarbeit zerbrochen und zwar urplötzlich (v. 12—14). An Assur's Sturz mag Israel sich getrösten; er zeigt ihm Gottes Wege; darum der Schluß: haec est pars eorum qui vastaverunt nos et sors diripientium nos. Der Prophet verweilt noch etwas beim gewaltigen Toben Assur's, und zeigt uns dessen Schreckenswirkung in die weiten Fernen nach Süden hin, bis hinein nach Aethiopien, dessen Völker in Aufregung und Kriegsrüstung begriffen erscheinen (18, 1. 2.). Sie und alle Völker ruft er zusammen, daß sie Zeugen seien, wie urplötzlich Assur fällt; ruhig will der Herr zusehen auf seinem Throne, wie Assur's Rebe genährt durch Hitze und Thau mächtig heranwächst; doch „vor der Ernte, wenn die Blüthe abwelkt und zur reifenden Traube die Knospe wird, da wird man die Reben mit Winzermessern abhauen und die Ranken entfernen, zerschlagen" (v. 3—5) — und das ferne Volk des Südens wird dem Herrn Dank darbringen auf Sion (v. 7). In der That waren die Aethiopier gewissermaßen Zeugen der Niederlage Assur's vor Jerusalem, da sie ja im Begriffe waren gegen Assur anzurücken (vergl. 37, 9. 4 Rg. 19, 9.); ein Vorspiel der Erfüllung von 18, 7. können wir II Paralip. 32, 23. sehen multi etiam deferebant hostias et sacrificia Domino in Jerusalem et munera Ezechiae regi Juda, qui exaltatus est post hoc coram cunctis gentibus.

Von Aethiopien aus ist der Uebergang nach Aegypten (Kap. 19) schon durch die politische Stellung und Zusammengehörigkeit beider gegeben. Gut flicht hier der hl. Hieronymus die Bemerkung ein: ordo pulcherrimus, ut quomodo in priore visione sermo propheticus Damasco minabatur, quod decem tribus in illa habuerint auxilium, sic etiam nunc Aegypto vastitas praedicetur, ob cujus auxilium Dei neglecta sit invocatio. Das

Orakel selbst kündigt sich an als ein Gericht, das der Herr abhalten will über die Götzen Aegyptens und über dessen Intelligenz und Kultur (cor Aegypti v. 1.). Daher wird er senden Uneinigkeit, allseitige Rathlosigkeit und Verwirrung, und in Folge davon eine tyrannische Bedrückung von Seiten auswärtiger Feinde (v. 2—4). Dazu gesellen sich die physischen, Aegypten eigenthümlichen Uebel (— durch welche nach dem Charakter des ägyptischen Götzendienstes ganz speziell das Gericht über die Götzen geübt wird, man denke an Moses und die verhängten Plagen in cunctis diis Aegypti faciam judicia, Exod. 12, 12), die ganze natürliche Produktion (v. 5—8) und Kunstindustrie (v. 9) Aegyptens schrumpft zusammen; die berühmte ägyptische Weisheit ist dem Eingreifen Gottes gegenüber ohnmächtig und thöricht (v. 11—17). Ist aber menschliche Macht und Klugheit in ihrem Unvermögen offenbar und dadurch zu Schanden geworden, dann ist damit die Vorbedingnng zum Umschwung gesetzt. Deßhalb wendet sich auch dieses Orakel (v. 18—25) auf jenem Höhepunkt angelangt der Heilsverheißung zu. Von kleinen Anfängen aus tritt das schwer heimgesuchte Aegypten in das volle und innige Verhältniß zu Jehova durch Gotteserkenntniß, Cult und Theilnahme am messianischen Segen. Einfach und ergreifend schildert der Schlußvers das Ziel der weltgeschichtlichen Gottesgerichte: benedictus populus meus Aegypti et opus manuum mearum Assyrio, haereditas autem mea Israel „gesegnet sei mein Volk Aegypten, und meiner Hände Werk Assur, und mein Erbe Israel“, das ist, wie Cyrillus sagt, pax Christi. Aehnlich, wie oben nach der Weissagung über Babel 14, 24., oder nach der über Moab 16, 14. gibt der Prophet nach der allgemeinen Prophetie und dem umfassenden Ausblick eine spezielle Vorhersagung, durch welche für Aegypten der Weg gezeichnet wird, auf dem jene der Verwirklichung entgegenreifen soll. Das ist hier Kap. 20, das dem ägyptischen Reiche schmähliche Niederlage und schimpfliche Gefangenschaft verkündet zur Lehre für Juda, und damit sie eindringlicher werde, muß Isaias durch symbolische Handlung auch hier signum et portentum (8, 18) für Juda werden. Angesichts der Schmach Aegyptens ruft Juda belehrt aus: ecce haec erat spes nostra, ad quos confugimus in auxilium (20, 6) — eine für die Erfassung des messianischen Heiles so unentbehrliche Kenntniß und heilsame Beschämung. Ueber die Erfüllung vergl. Schrader,

Keilinschriften u. A. T. S. 212. Richtig ist auch der Zusammenhang mit Kap. 19 von Eusebius und Procopius aufgefaßt, die in dieser speziellen und bald zu erfüllenden Vorherverkündigung eine Bestätigung und Bekräftigung für jene auf die fernste Zukunft sich erstreckende sehen.

Wie der Seher oben (Kap. 17) von Südosten nach Norden den prophetischen Blick wandte, so hier vom äußersten Süden nach dem fernen Norden; denn als vom Norden weither kommend wird ja beständig bei den Propheten das chaldäische Vernichtungsgericht geschildert. Daher Kap. 21. Last über die Meereswüste, über Babylon, Land und Stadt, das früher Wüste und Sumpf war und es wieder werden sollte (vergl. 14, 23). Babel soll für Juda das werden, was Assyrien zunächst für Ephraim; wie dieses, so muß aber auch Babel an der eigenen Ungerechtigkeit zu Grunde gehen. Diesen Fall Babylons schildert der Prophet, wie schon Cyrillus gut durchführt, in poetisch-dramatischer Weise. Ein gewaltiger Sturm braust gegen Babel heran — die Vergeltung für seine Unterdrückungen. Die Völker ringsum werden zur Strafvollstreckung entboten: ascende Aelam, obside Mede (v. 1. 2.) diese nur im Bilde zu schauen, ist schon erschütternd (v. 3. 4). Die Sorglosen! sie schmausen in Sicherheit; da überfällt sie plötzlich Kriegsgetümmel und Babylon ist gefallen, zerschmettert sind die Bilder seiner Götzen (v. 5—9). Juda soll es vernehmen; ihm ist ja zum Troste und zur Leuchte inmitten der Bedrängnisse diese Kunde vom Herrn gesandt (v. 10).

Das Gericht Gottes soll ein allgemeines sein; dies Domini super omnem superbum. Darum schließen sich auch Drohworte an gegen kleinere Stämme, gegen Nomaden der Wüste. Die Stellung an diesem Orte mag auch durch den Umstand gerechtfertigt sein, daß wahrscheinlichst Chaldäa diese Stämme demüthigte und so die vom Propheten angedrohte Strafe an ihnen vollzog. Die etwas räthselhafte „Last" über Duma (Edom? ismaelitischer Stamm?)[1]) auf die Anfrage, wie weit die Nacht der Leiden und Trübsal bereits vorgerückt sei, erklärt gut der hl. Hieronymus: venit mane populo meo et nox genti Idumaeorum: illis prae-

[1]) Nach Busch, Geschichte des Orients III. 72 ist Duma „Hauptstadt Königsreichs der Araber" der assyrischen Inschriften.

bebo lucem, vos in tenebris derelinquam[1]). Vel verte ita: venit lux nocte transacta; si meum invocatis auxilium, nolite me tantum in necessitatibus quaerere, sed toto ad me animo convertimini. Venite, et suscipiam poenitentes. Sodann onus in Arabia. Selbst in die Stille der Wüste dringt der Kriegslärm; die Handelswege sind mit Flüchtigen bedeckt, die dem Schwerte entronnen sind und vor Elend verschmachten. Denn auch Cedars Stolz ist gebrochen, Dominus enim Deus Israel locutus est (21, 11—17).

Die Idee der Allgemeinheit der Gottesgerichte, die in diesem Abschnitt einen plastischen Ausdruck erhalten soll, erklärt auch, warum Kap. 22 der Prophet ein onus vallis visionis, eine Drohweissagung gegen Jerusalem, diese zwischen Bergen gelegene Stätte prophetischer Visionen, anstimmt. Jerusalem hat sich in weltlichem Treiben und Streben den heidnischen Völkern gleich gemacht[2]), daher schaut der Seher es inmitten der Heidenwelt, vom gemeinsamen Gerichte getroffen. Es ist, wie Hieronymus zu verstehen gibt, die gleiche Idee, aus der Jeremias den göttlichen Zornesbecher den Heiden und der Stadt Jerusalem reicht. Oder, wie Cyrillus und Eusebius wollen, Jerusalem soll gemahnt werden, daß es seiner Sünden wegen Gott entfremdet, wie ein ihm fremdes Volk geworden und nach der Weise der Heiden gezüchtigt werden müsse. Daher mag sich auch die Stellung der Weissagung erklären unter den von Babel aus gestraften Völkern, da ja der König von Babylon das Hauptstrafgericht an der treulosen Stadt vollzog. Diese Szene, ein Schauspiel der Bestürzung, Verwirrung und Zertretung, eröffnet die Weissagung (v. 1—5); gewaltige Feinde sind im Anzuge, und nehmen Stellung gegen die Stadt (6. 7.) und Jerusalem? Ja wohl, es trifft Anstalten gegen den Feind: man sieht sich nach Rüstung um, sucht die Mauern auszubessern, hinreichenden Wasservorrath anzulegen — lauter eitles Menschenbeginnen, weil man nicht seine Augen auf den Herrn richtet (v. 8—11); Gott ruft zur Buße und Trauer, zur Bekehrung als einzigem Rettungsmittel; davon aber wollen sie nichts hören, sie schwelgen in toller Lust voran, deßwegen muß sie die Hand des Herrn mit

---

[1]) So auch S. Thomas ad h. l.

[2]) So Rupertus von Deutz.

dem vollem Gewichte der Strafheimsuchung treffen (v. 12—14). Und damit diese sorglose und anmaßende Sicherheit, die allen prophetischen Drohungen zum Trotze an kein bevorstehendes Gericht glaubt, recht erkennbar hervortrete, ergeht das Urtheil über Sobna (v. 15—19), den königlichen Hausmeister. Aber da die Gerichte Gottes eben Läuterung und Heil für Jerusalem bezwecken, so wird der Herr an der Stelle des wegen Verhöhnung des prophetischen Wortes verworfenen Schlüsselträgers des Hauses David einen anderen setzen, „seinen Knecht", der im Geiste und nach dem Willen Gottes, also in theokratischer Gesinnung das Amt des Hauses David verwalten wird. Und so gestaltet sich das Urtheil über Sobna zugleich zum Verwerfungsurtheil über den in der obersten Leitung des Hauses Davids herrschenden Geist; Sobna ist in seiner Gesinnung die praktische Illustration der auf die Welt schauenden Politik; diese muß sich in der eigenen Weisheit fangen, damit ein bleibender Umschwung eingeleitet werde. Diesen stellt der Seher in Aussicht (v. 19—24). Und daher wird v. 25 in recapitulirender Weise der Sturz des bisherigen Systems bekräftigt; der Vers greift, wie bereits Cyrillus und Theodoret richtig sahen, auf Sobna zurück.

Die Reiche im Norden, Osten und Süden, nah und fern, haben ihr Urtheil durch den Mund des Sehers vernommen, es erübrigt noch die Königin der Meere, die nach den Inseln und Ländern des Westens ihre Handelsflotten aussendet. Darum onus Tyri. „Heulet, Tharsisschiffe" (23, 1); vom fernen Westen hersegelnd, hören sie die Kunde vom Falle der Stadt Tyrus. Schmerzlich wird diese Kunde nah und fern empfunden; der Sturz von der Höhe und dem Umfang der früheren Macht zur jetzigen Ohnmacht herab, ist ein entsetzlicher (v. 2—7). Wer hat ihn inscenirt? quis cogitavit hoc super Tyrum? „Wer hat derartiges beschlossen über Tyrus, die Kronenspenderin, deren Händler Fürsten, deren Kaufleute die vornehmsten der Erde?" (v. 8). Dominus exercituum cogitavit hoc, ut detraheret superbiam omnis gloriae — ist die Antwort in engster Uebereinstimmung mit dem Grundton all' dieser Gottesworte, eine Antwort, deren Ausführung und Begründung die folgenden Verse (9—13) enthalten, während v. 14 rekapitulirend abschließt: „heulet, Tharsisschiffe, denn verwüstet ist eure Veste." Durch das chaldäische Reich soll Tyrus seinen Glanz verlieren; doch steht auch wieder eine bessere Zukunft bevor, in der

Tyrus den Herrn anerkennen wird. Die nähere und entferntere Erfüllung hievon schaut der Seher v. 18 in einem Bilde zusammen; jene mögen wir in II Esd. 13, 16 finden; diese im messianischen Reiche; denn Gott nimmt nach der richtigen Bemerkung von Procopius bei den Weissagungen über die einzelnen Völker deren schließliche Bekehrung in Aussicht und zeigt sich so dem jüdischen Partikularismus gegenüber als den über alle waltenden und alle beseligenden Gott.

So ist der Rundgang des göttlichen Gerichtes super omnem superbum vollendet; die über Sion aufgestellte Norm Sion in judicio redimetur ist zur Weltnorm geworden. Kap. 24—27 sind ein imposanter Schlußgesang, der all' die zerstreuten Blitze der Gerichte Gottes nochmals sammelt, sodann aber die Herrlichkeit und den Segen des hinter den schwarzen Gewitterwolken aufleuchtenden Messiasreiches in glanzvollen Farben schildert. Wie schon Eingangs dieses Abschnittes bemerkt, berührt sich Kap. 24 mit dem einleitenden Kap. 13. Beide schildern das Gericht über die gesammte Weltmacht, und da dieses Gericht eben erst voll und ganz am jüngsten Tage sich abschließt, so ist es klar, warum in die prophetische Fernsicht auch die gewaltigen Umrisse dieses letzten Gerichtes hereinragen. Das der Standpunkt für Kap. 24, den Hieronymus schon gut zeichnet: quae sequuntur ad omnes pertinent nationes et generaliter ad totius mundi consummationem (ähnl. Theodoret). Der Seher beginnt mit einer zusammenfassenden Schilderung des Strafgerichtes (v. 1—4) und dessen Begründung aus der allgemein herrschenden Sünde (v. 5—6), und wendet sich sodann zur erneuten Beschreibung der über die Menschen und die sie umgebende Natur hereinbrechenden Strafwirkungen (7—13). Aber das ist gerade der Weg zur Anerkennung der Herrlichkeit Gottes. Diese in der Berufungsvision grundgelegte, und im bisherigen Gang der Prophetie stets wiederkehrende Wahrheit schaut der Seher hier jubelnd in reichster Verwirklichung; darum: „diese erheben ihre Stimme und jubeln; über die Hoheit Jehovas jauchzen sie . . . ehre Jehova, auf den Inseln des Meeres seinen Namen“ (v. 14, 15) „vom Saume der Erde vernehmen wir Lieder: Herrlichkeit dem Gerechten“ (16a). Sodann besingt er in neuer Wendung nochmals das Gericht, das über die Einzelnen, über die Erde und über das All hereinbrechen wird zur Offenbarung der

Gotteskherrlichkeit „denn König ist Jehova Sabaoth auf dem Berge Sion und zu Jerusalem und vor seinen Ältesten Herrlichkeit" (v. 16—23).

So hat sich Gott durch Vollstreckung seines Gerichtes verherrlicht, und hiemit zugleich alle seine herrlichen Weissagungen und Heilsversprechungen dem glorreichen Ziele entgegengeführt. Daher stimmt jetzt der Prophet, ähnlich wie in der Situation bei Kap. 12, angesichts der Wunderwerke Gottes einen Hymnus des Lobes und Preises an zum Danke für das über die gottesfeindliche Weltmacht ergangene Gericht (25, 1—5), in dem eben Heil und Beseligung für sein Volk beschlossen liegt[1]). Diese Heilsgüter theilt er jetzt in reichster Liebe den Seinigen mit, ein auserlesenes Gastmahl hat er ihnen bereitet, und damit die Freude vollkommen sei, wird Licht der Erkenntniß, Leben und Seligkeit über die ganze Erde ausgegossen (6—8). Darum frohlocken die Freunde und Getreuen Gottes; denn die Hand des Herrn hat sich an Sion glorreich, unwiderstehlich mächtig aber an dessen Feinden erwiesen (v. 9—12)[2]). Darum strömt aus der Brust der so glorreich Geretteten im Anschluß an diese Erweise der Güte und Macht Gottes ein weiteres Danklied hervor (Kap. 26), das in echt lyrischer Weise dem durcheinanderwogenden Strome der Gefühle folgend, bald das Glück und die Wonne im Besitze des Herrn in der Zeit messianischer Vollendung schildert, bald die vergangenen Schrecken und das überstandene Leid sich nochmals vorführt, um das Glück des errungenen Zustandes desto tiefer zu würdigen, und bald die überallhin ergehenden Gerichte des Herrn anbetend bewundert und den Preis der sich offenbarenden Gerechtigkeit verkündet.

Man fühlt es hier unwillkürlich, daß die Prophetie zu einem Abschlusse gelangt ist, daß der Kreislauf der in Kap. 1—12 angeregten Ideen von neuem, aber in weitergreifenden Dimensionen durchlaufen ist. Darum bietet Kap. 27 in der Weise, wie wir sie bei kleineren Abschnitten schon mehrmals zu beachten Gelegenheit hatten, noch ein rückschauendes und abschließendes Resumé. Nach all den Gerichtsbethätigungen nämlich, die 27, 1 in markigen Zügen ausprägt, ist Sion in der That zu seinem Berufe gelangt. Erfüllt

1) So S. Thomas ad h. l. und zu Kap. 26. — 2) Moab ist Typus der Gottlosigkeit, des Satans, vgl. Cyrillus.



ist das Wort: restituam judices ut prius; es ist der Berg des Herrn, zu dem die Völker wallen, es ist wiederum eine Wonnepflanzung für den Herrn. Daher folgt jetzt im Gegensatze zu Gottes Klagen und Drohung in Kap. 5 über den entarteten Weinberg ein Lied der Freude und Liebe Gottes selbst über den „Weinberg der Lust". „Ich, Jehovah, sein Hüter, alle Augenblicke tränke ich ihn; damit man sich nicht vergreife an ihm, behüte ich ihn Tag und Nacht" (27, 2—3). Ein Zug der ächtesten Poesie, die aber zugleich die trostreichste Wahrheit in sich schließt und die Liebe des Messias zu seiner erworbenen Braut, der Kirche, in hinreißendster Weise abspiegelt. Voll eifersüchtiger Liebe wacht jetzt der Herr über seinen wonnevollen Weinberg; er selbst will ihn vertheidigen; wehe dem, der ihn angreift! Israel aber soll blühen und sproßen und die ganze Erde ein Fruchtgarten des Herrn werden (v. 4—6). So das meisterhafte Gegenbild zu Kap. 5., das ist also der Umschwung, auf den alle Gerichte Gottes hinzielten. Von diesem Schlußpunkte aus schaut der Seher (oder das erlöste Volk) nochmals zurück auf den Weg des Gerichtes; lobend anerkennt er die Güte des barmherzigen Richters, der die Schuldigen nicht nach der Strenge der Gerechtigkeit heimsuchte (v. 7. 8.), sondern nur den Grund der Strafzüchtigung, den Götzendienst und dessen befleckte Stätten entfernen mußte; daher mußte Jerusalem zerstört, das Volk gezüchtigt werden. Nach der Entfernung des götzendienerischen Geschlechtes kann das neue Gottesvolk erblühen. Und so schließt sich v. 13, äußerlich und innerlich an 11, 15, 16 und 2, 1—4 an: venient qui perditi fuerant de terra Assyriorum et qui ejecti erant in terra Aegypti et adorabunt Dominum in monte sancto in Jerusalem. Das ist zugleich der würdige Schlußstein dieses Abschnittes. Jetzt verstehen wir, was es heißen will: congregamini et vincimini . . . quia Emmanuel 8, 9. 10. So bewährt sich der „Heilige Israels" und verwirklicht den Gesang der Seraphim: plena est omnis terra gloria ejus.

Ehe wir diesen Abschnitt verlassen, mögen noch einige Worte über dessen messianischen Inhalt, resp. über die Vertiefung und den Fortschritt der früher schon ausgestreuten messianischen Gedanken gesagt werden. Von Belang ist hier Kap. 19. Im Anschluß an 11, 9. wird das gleiche Maß der Erkenntniß Gottes, welches sonst den Juden zugetheilt erscheint, den Fremden zugesprochen. Der

Cult Gottes in der messianischen Zeit wird als ein in Opfer und Gelübden bestehender beschrieben 19, 21. Soll etwa damit bloß die Idee der Anbetung symbolisirt werden? Gewiß nicht; denn das von Gott 25, 6 veranstaltete Gastmahl knüpft gleichfalls an die Idee der bei Friedensopfern üblichen Opfermahlzeiten an und erhöht und vergeistigt sie, indem drei Vorzüge besonders deutlich hervortreten: Die Theilnahme am Opfer selbst ist eine viel innigere; Gott zeichnet die geladenen Gäste viel mehr aus und zieht sie zu innigerer Gemeinschaft mit sich heran; was sonst nur als Opfer erscheint, wird da zugleich Opferspeise (vgl. 25, 6). Nehmen wir dann noch die 25, 7, 8. u. s. f. geschilderten Wirkungen hinzu, die der hl. Text sicher in ursächliche Beziehung zu dem Gastmahl gesetzt wissen will, nämlich Kenntniß Gottes, Überwindung des Todes, Trost und selige Freude in Gott, u. s. f., so kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß hier eben jenes Gastmahl gemeint ist, welches Gott hier auf Erden in seiner Kirche vorzugsweise durch das eucharistische Opfer den Gläubigen bereitet[1]) und welches er im himmlischen Gastmahl, der jenseitigen Vollendung im Reiche der Seligen, in noch höherer Weise den Seinen spenden wird. Gleichwie den auswärtigen Völkern so die segensreiche Theilnahme am Messiasreiche verbürgt wird, die von Sion aus ihnen vermittelt werden soll (faciet omnibus populis in monte hoc convivium 5, 6, oder adjungetur advena ad eos 14, 1), so wird auch deren Gleichberechtigung vor Gott klar ausgesprochen, was um so bedeutsamer sich herausstellt, da in andern Stellen eine Unterwerfung unter Israel angedeutet zu werden scheint (vgl. 14, 2). Die Gleichstellung haben wir 19, 24, Israel ist ein Drittheil, Ägypten und Assur das Ergänzende. „Mein Volk“ sonst nur vom auserwählten Volke gesagt, wird von Gott auf Ägypten übertragen — und doch welche Stellung nahm und nimmt Ägypten in Israels Geschichte ein? Daß das Messiasreich in kleinen und demüthigen Anfängen auftreten werde, dafür haben wir in Kap. 1—12 mehrere Beweise gefunden. Und hiefür ist auch der gegenwärtige Abschnitt in seiner ganzen Grundtendenz entscheidend. Direkte Hinweise darauf sind noch in 14, 30. 25, 4. 26, 6 niedergelegt, an welchen Stellen den Armen, Bedrängten, Dürftigen die

---

[1]) Vergl. S. Thomas ad h. l. und Cyrillus, Eusebius u. a.

Aussicht auf Theilnahme am Messiassegen eröffnet wird. Wird auch die Person des Messias selbst in diesem Abschnitte nicht mit weiteren Zügen der prophetischen Schilderung bereichert, so dürfte doch durch eine naheliegende Schlußfolgerung sein Character als Richter und Hüter seines Weinberges aus den vorliegenden Orakeln erschlossen werden: zwei für das zu entwerfende Messiasbild ergiebige Gesichtspunkte.

6. Vorbereitung auf die assyrische Katastrophe. Kap. 28—35.

Ueber Abgrenzung, Eintheilung und Zweck der jetzt folgenden Kapitel herrscht viel Meinungsverschiedenheit. Wir müssen daher vor allem einen festen Standpunkt zu gewinnen trachten. Sehen wir uns den Inhalt der betreffenden Kapitel an, so drängt sich gleich ein mehrfacher charakteristischer Unterschied von der vorhergehenden Gruppe auf. Von den Strafgerichten über die Völker kehrt der Prophet so zu sagen heim zu seinem Volke und zu seiner Zeit: wir treffen Schilderungen, Ermahnungen und Vorwürfe an, die ihrer ganzen Haltung nach vollständig für die dem Propheten gegenwärtige Zeit berechnet sind; man lese z. B. 28, 7 u. f., 29, 13 u. f., 30, 9 u. f. und man wird sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß der Seher ganz und gar seine Zeit vor Augen hat, auf sie wirken, ihre Schäden heilen, ihre Laster züchtigen will. Alles stellt sich dar als frisch und unmittelbar aus dem Treiben der Gegenwart herausgegriffen, so drastisch und individuell bestimmt, wie es eben nur der treue Reflex der Wirklichkeit zu sein pflegt. Eine zweite Wahrnehmung spricht ebenso klar. Der Seher ereiferte sich mehrmals gegen ein Bündniß, das man abschließen will, oder besser, schon abgeschlossen hat und von dem man sich gar viel verspricht. Diese Hindeutungen auf ein Bündniß gewinnen allmählig an Bestimmtheit und Greifbarkeit; 28, 15. 18. hält sich noch ziemlich allgemein; 29, 15. tadelt die Geheimthuerei beim Anknüpfen desselben und deckt das böse Gewissen dieser untheokratischen Politiker auf; endlich 30, 2. nennt den Namen Aegypten und verwirft jede Hoffnung auf dieses Reich als eitel, frevelhaft und verderblich, bis schließlich 31, 1. noch kräftiger und detaillirter den Bund mit Aegypten verdammt; zugleich enthüllend, welcher Abgrund des Unglaubens unter dieser Politik gähnt. Drittens

sehen wir, daß der Prophet die für die Zeit Achaz' im entscheidenden Moment aufgestellte Formel: nisi credideritis, non permanebitis, fast gleichlautend in diesem Abschnitt wiederholt und einschärft: 28, 16: qui crediderit, non festinet (sei nicht bange, braucht nicht zu flüchten) und 30, 15: si revertamini et quiescatis, salvi eritis: in silentio et in spe erit fortitudo vestra v. 18: beati omnes qui exspectant eum. Als jene Norm dem Achaz verkündigt wurde, stand das Reich Juda vor einer Krisis, die es durch Anschluß an Gott, durch Glauben, glorreich hätte überwinden sollen. Achaz verschmäht das Angebot; er ruft die assyrische Hilfe an; daher muß Juda durch Assyrien gezüchtigt werden (vgl. II Paralip. 28, 21 dedit regi Assyriorum munera et tamen nihil ei profuit). Jetzt ergeht wieder das gleiche Angebot; steht also Juda vor einer ähnlichen Krisis? Die in Kap. 36. 37 folgende Erzählung läßt nicht den geringsten Zweifel darüber. Sennacherib rückt mit erdrückender Heeresmacht gegen Juda heran; die weltlich gesinnte Politik will ein Bündniß mit Aegypten. An derselben Stelle (36, 2), wo einstens Achaz das Angebot Gottes schnöde abwies, steht jetzt der assyrische Abgesandte, in übermüthigem Hohne Unterwerfung fordernd. Und Ezechias? Ganz wie zu Achaz, spricht auch zu ihm der Prophet: haec dicit Dominus, ne timeas a facie verborum, quae audisti (37, 6 — cf. 7, 4). Ezechias aber glaubt und betet zum Herrn (37, 15) darum ergeht an ihn die trostvolle Verheißung (v. 21—29), die gleichfalls durch ein Zeichen (v. 30) bekräftigt wird. Nun, wir denken, der Parallelismus in Wort und That zur Azach'schen Zeit liegt handgreiflich da. Und so geben uns die in Kap. 36. 37. nachfolgenden Erzählungen von selbst den Schlüssel zum Verständniß der voranstehenden Kapitel; und wir glauben, daß Drechsler das Richtige hat, wenn er schreibt: „Der Zweck der Rede Kap. 28—35 ist der, die von Juda und Jerusalem auf die bevorstehende Krisis vorzubereiten" d. h. auf die durch Sennacherib drohende. Damit kommt in der That Klarheit in sonst dunkle Stellen und was ohnehin verständlich gezeichnet vorliegt, findet in dieser geschichtlichen Umgebung Bestätigung und Rechtfertigung. Der Prophet nimmt nun wieder in erster Linie seines Amtes für die Gegenwart wahr: das Volk zum Herrn hinzuführen, es zu lehren, die politischen Ereignisse im theokratischen Geiste anzusehen und auf Gott allein zu vertrauen.

Dahin zielen die folgenden Reden; daher wird jenes Grundgesetz für Juda wieder aufgestellt 28, 16. 30, 15. und damit diese Norm in die Gemüther sich einsenke, strebt er ein doppeltes an: a) alles Vertrauen auf Menschen und Menschenhilfe zu zerstören, — negative Seite; b) aus dem reichen Schatze des in Juda niedergelegten Glaubens König und Volk zu einem wankellosen Vertrauen auf Gott zu vermögen; positive Seite. Dann mag die assyrische Katastrophe hereinbrechen: Achaz' Unglauben wird durch den Glauben Ezechias' gesühnt. Diese zwei Gedanken sind der Kern, um den sich die folgenden Ausführungen lagern. Sehen wir, wie.

Er beginnt (28, 1—4) mit einem greifbaren Beispiel, wohin Menschenvertrauen führt: vae coronae superbiae, ebriis Ephraim! alle Pracht ist dahin, alle Herrlichkeit in den Staub getreten; gierig verschlingt der Feind Samaria. Soll es auch mit Jerusalem so gehen? Nein, ruft er vertrauensvoll; denn er weiß ja: erit Dominus exercituum corona gloriae et sertum exultationis r e s i d u o populi sui (v. 5. 6.) Diese Weissagung steht für alle Zeiten fest, und für ihre Verwirklichung muß er das Volk zur Erfassung der theokratischen Gesinnung heranbilden. Darum wendet er sich v. 7. seiner Zeit zu und geißelt unnachsichtig das üppige, gottvergessene, ja Gott und sein heiliges Wort höhnende Treiben (v. 7—13), und das aus dieser Gesinnung erwachsene falsche Vertrauen (v. 14. 15.). Der Zuversicht gegenüber zeigt er, wo einzig wahre Hilfe zu erwarten ist und warum: ecce ego mittam in fundamentis Sion lapidem (v. 16) und verkündigt die N o r m G o t t e s qui crediderit, non festinet. Ihr gemäß muß das gottwidrige Treiben scheitern und durch sich selbst gezüchtigt werden (subvertet grando spem mendacii v. 17. 18. 19.). Denn Menschenhilfe ist unzureichend und nichtig (v. 20); was Gott aber vermag, das ist in Flammenzügen in die Annalen seines Volkes eingetragen: der Berg Pherazim und das Thal Gabaon bezeugen es; eine ähnliche That der Rettung verheißt jetzt Gott, wenn sie nur darauf achten (v. 21 bis 23) und den weisen Plan der allwaltenden Vorsehung (suaviter et fortiter attingit a fine usque in finem) verstehen wollten (v. 24—29).

Der Anfang von Kap. 29 greift in gewisser Hinsicht die Parallele mit Samaria auf, indem auch Jerusalem dargestellt wird als hart umdrängt und gedemüthigt am Boden liegend und stöhnend. Aber

Jerusalem ist ja die Stätte des Altares Gottes; daher wird Gott dessen Feinde urplötzlich zermalmen; eitel und nichtig, wie ein Traumgesicht, sollen schließlich die Angriffe auf die treue und gläubige Stadt sein (v. 1—8). Freilich bis das Volk zu dieser Sonnenhöhe des Glückes gelangt, ist noch ein herber Weg der Läuterung zurückzulegen. Schrecken, Entsetzen, Beben und Zittern muß und wird die Bedrängung durch die Assyrer über sie bringen (v. 9.), da wird den Verständigen der Verstand stille stehen (v. 10—12); so muß es sein wegen ihres heuchlerischen und weltklugen Benehmens: heuchlerisch, mit den Lippen ehren sie den Bundesgott und mit dem Verlangen des Herzens suchen sie nach auswärtigem Bündnisse: perversa est haec vestra cogitatio (v. 13—16). Darum wird Gott bald die unzweideutige Sprache der Thatsache reden, daß sich ihnen das Verständniß erschließe (v. 17. 18.). Dann werden die Gutgesinnten im „Heiligen Israels" jubeln, denn die Sünder sind vertilgt (v. 19—21). Zusammenfassend und abschließend wiederholt er die bei aller Bedrängniß trostreiche Aussicht: „nicht zu Schanden wird Jakob . . . sie werden heiligen den Heiligen Israels." Das ist und bleibt der helle Punkt in Judas Geschichte; der Prophet kann und darf nicht müde werden, ihn recht klar und scharf zu beleuchten. Darum wendet er sich sofort in der zündenden Sprache der Entrüstung dem untheokratischen Treiben zu: vae, filii desertores, dicit Dominus, ut faceretis consilium et non ex me... (30, 1.). Das Bündniß mit Aegypten wird in den entschiedensten Ausdrücken verworfen; es kann nur Unheil und Verderben bringen; es ist Thorheit auf Aegypten zu hoffen (v. 1—7). Das soll der Seher ihnen recht eindringlich vorhalten, denn sie sind „ein Volk der Widerspenstigkeit, mißrathene Kinder, Kinder, die das Gesetz Gottes nicht hören wollen", die von den Sehern verlangen, daß sie ihnen nach Gefallen reden (v. 8—11). Diese Gesinnung wird Risse und Zertrümmerung in Juda zur strafenden Folge haben; denn das Gesetz des Heiles für Juda und dessen Politik ist das Vertrauen auf den Herrn; wehe denen, die von nichts wissen wollen; ihr eigenes Treiben führt sie dem Untergang entgegen (v. 12—17). So vollzieht sich die nothwendig gewordene Läuterung und es bleibt ein heiliger Rest, dem der Herr sich zuneigt und der selbst mit voller Hingabe sich an Gott anschließt auch zur Zeit der Noth; diesen hingebenden Ge-

horsam aber wird der Herr reichlichst lohnen, indem er Ueberfluß und siebenfältige Huld und Gnade den Seinigen angedeihen läßt (v. 18—26). So ist der Prophet bestrebt, in echt psychologischer Weise alle Saiten des menschlichen Herzens anzuschlagen, bald strafend und drohend, bald klagend über die Blindheit, mit der sie dem eigenen Verderben entgegenrennen, bald verheißend und in paradiesischer Pracht die den Gläubigen zugedachten Güter schildernd. Ein solch psychologisches, oder wenn man will, pädagogisches Meisterstück ist auch die v. 27—33 folgende Beschreibung der furchtbaren, unwiderstehlichen Majestät, mit der Gott der Herr sich an Assur erweisen wird. Die Großartigkeit der Sprache und der Bilder, der poetisch erhaben gezeichnete Gegensatz zwischen Assurs Sturz und Judas Rettung ist, wie ein kunstvoller Epilog, darauf berechnet, die schon vorbereiteten und angeregten Affecte zu steigern und so wie in einem Sturmanlauf alle Herzen für den Herrn zu erobern. Einen ganz ähnlichen Gang sehen wir im Folgenden eingehalten. Vae qui descendunt in Aegyptum: ist der neuerdings angestimmte Drohruf (31, 1); wehe, denn sie vertrauen auf Rosse und Wagen, und nicht auf den „Heiligen Israels", der doch allein weise ist und sein Wort erfüllt und die Bosheit vernichtet. Zu Schanden macht er Aegypten — aber für Juda tritt er selbst auf den Kampfplatz in furchtbarer Majestät und doch zugleich in herzgewinnender Güte (31, 1—5). Darum convertimini, filii Israel! Ja, Assurs Sturz wird die Nichtigkeit der Götzen und die Größe des Herrn recht handgreiflich machen, cujus ignis est in Sion et caminus ejus in Jerusalem (v. 6—9. vergl. 10, 17 et erit lumen Israel in igne et Sanctus ejus in flamma: et succendetur et devorabitur spina ejus et vepres in die una). Dieses Gottesgericht wird den großen Umschwung zum Besseren anbahnen; hinter Assurs Untergang ersieht der Prophet ähnlich wie Kap. 11. und öfter die Herrlichkeit des Messiasreiches erstehen: da erfüllt sich das frühere Wort restituam judices tuos ut prius: eingetreten ist die Epoche der Gerechtigkeit (32, 1.), Sicherheit und des Glückes (v. 2), der wahren Einsicht (v. 3. 4), die auch Regel nnd Norm des Lebens sein wird (v. 5—8). Aber diesem Ideale der Zukunft tritt (vergl. z. B. 29, 7. 29, 9.) im Geiste des Sehers alsbald die rauhe Gegenwart zur Seite, und er fühlt von neuem die Aufgabe, das sündige Treiben seiner Zeit herbe zu strafen. Wie oben Kap. 3. neben

den Männern die Weiber ihre verdiente Zurechtweisung empfingen, so bezeichnet sie auch hier der Prophet neben den Männern und deren verkehrter Politik und Menschenweisheit als Mitschuldige an dem sittlichen Verderben; sie sind es durch Ueppigkeit, daher muß diese durch Trauer, Oede und Mangel erst gesühnt und entfernt werden, ehe der Geist Gottes, Freude, Gerechtigkeit, Friede und Ueberfluß an geistigen Gütern sich über das Volk ergießen können (32, 9—18). Denn das ist die ewig giltige und stets wiederkehrende Norm Gottes: das Hohe und Stolze muß erniedrigt werden, dann wird Juda auf Friedensauen weilen (v. 19. 20). Dieser Gedanke wird hier gleich bestimmt gegeben: grando in descensione saltus et humilitate humiliabitur civitas: Dieser Wald ist nach 10, 34 Assur; ein Hagelschlag vernichtet die stolze Macht und Pracht, vergl. 30, 30., aber auch Jerusalem, das auf Menschen sein Vertrauen setzte, muß gedemüthigt werden; es wird's durch äußerste Hilflosigkeit beim Andringen der Assyrer. Aber gerade dann, wenn es aus dieser Niedrigkeit mit Demuth und reumüthigem Bekenntniß zum Herrn ruft, wird Rettung werden (vergl. 29, 4. und die Erfüllung 37, 15—20. 4. Kap. 19, 14—20.) So der Weg zum Heil; beati etc. v. 20. So gelangt der Prophet auf verschiedenen Stufen und von verschiedenen Ausgängen aus immer zum gleichen Ergebniß; auf ein Ziel steuern alle diese Reden hin. So auch Kap. 33 vae, qui praedaris! Wir haben hier dieselbe Erscheinung, wie oben 10, 5; nachdem über Israel und Juda das Weh ergangen, richtet es sich gegen Assur. Diese Prophezeiung muß ja der mächtigste Sporn sein und der beredteste Beweis, auf den Bundesgott allein zu vertrauen. Darum: wehe dem Verwüster! denn der Herr erbarmt sich seines ihn anflehenden Volkes; er erhebt sich — und Völker zerstieben, werden weggerafft in Eile (33, 1—4). So hat sich der Herr verherrlicht; Gerechtigkeit, Heil, Weisheit und Kenntniß Gottes sind die herrlichen Folgen (v. 5. 6.). Nochmals kehrt in weiterer Ausführung dieselbe Gedankenreihe wieder; v. 7—9 schildert die Verwüstung; v. 10 das plötzliche Eingreifen Gottes nunc consurgam, dicit Dominus, er vernichtet im Nu die feindlichen Anschläge (v. 11—12). Diese seine That — Vernichtung der Sünder, Rettung und Erhöhung der Gerechten — sollen alle vernehmen und seine Macht anerkennen (v. 13—16). Dann wird auch Juda zu neuem Glanz

sich erheben, und die Erinnerung an die Schrecken der Vergangenheit nur dazu dienen, das Hochgefühl der seligen Gegenwart zu erhöhen, da Jerusalem in Glanz und Sicherheit durch den Herrn ist (v. 17—22). Endlich v. 23. 24 gibt rekapitulirend die Zusammenfassung: schwach und ohnmächtig war Jerusalem; und doch wurde daselbst Beute vertheilt. Jerusalem siegt trotz seiner Schwäche, weil der Herr mit ihm ist; in ihm ist dessen unversiegliche Quelle der Kraft und Heiligkeit. Die Anwendung für die Zeitlage ist offenkundig. — Die beiden noch folgenden Kapitel 34 und 35 haben am Ende dieses Abschnittes dieselbe Stellung und Bedeutung zu den vorhergehenden, wie oben Kap. 24—27 zu ihrer Abtheilung. Die Betrachtung des partiellen Gerichtes erweitert und vertieft sich zur Anschauung dessen, wovon jedes einzelne Gericht eben nur ein Vorspiel, ein Moment ist, zum Gericht über die gesammte gottfeindliche Weltmacht. Es ist ja ohnehin der Prophetie eigen (wie überhaupt der Darstellung der hl. Schrift), das Einzelereigniß immer nach seinem tiefsten idealen Gehalt aufzufassen, der freilich in dem einzelnen Falle nicht voll und ganz äußerlich in die Erscheinung treten kann und soll, der aber gerade deßwegen durch den Hinweis des Propheten ins Licht gestellt und von den Gläubigen als die einheitliche Grundnorm der Wege Gottes verstanden werden soll. Der Sturz Assur's ist ein Glied in der Reihe der Gottesgerichte, ein Ring aus der ganzen Kette: die Prophetie schaut das Verwandte und Zusammengehörige in seiner Totalität. Aber wir finden Edom genannt; soll also nicht doch ein partielles Gericht hier noch angefügt werden? Nein; das beweist schon zur Genüge v. 2 quia indignatio Domini super omnes gentes .... Edom aber wird als Repräsentant aller herausgegriffen, weil gerade dieses Brudervolk Israels der Verheißung so nahe stand und trotzdem stets am feindlichsten gegen das Gottesvolk sich erwies. Und so mag sich das Weltgericht im Gericht gegen Edom concentriren und abspiegeln, denn der gottfeindliche Theil des Menschengeschlechtes ist, wie Kain und Esau, der Bedränger seines Bruders. Die Heimsuchung Gottes ergreift Erde und Himmel, Thiere und Menschenwelt (v. 1—8); Natur und Mensch stehen ja allerwärts in unlöslichem Bunde; wie die Sünde ihren Fluch auch der Erde und der Natur mitgetheilt hat, so treffen auch Gottes Strafgerichte beide, aber auch die Zeit der Verherrlichung verklärt beide (vergl.

11, 6—10. 35, 1—3. 7. Röm. 8, 21.). Ein Bild der schauerlichsten Verwüstung und Oede entwirft uns die andere Hälfte als Folge jener Heimsuchung (v. 9—15.); und so ist es vom Herrn bestimmt (v. 16. 17.). Das Gericht schloß mit Oede und Verwüstung. Das dem Gerichte stets zur Seite gehende Lichtbild (Sion in judicio redimetur und Heil ist ja das Ziel, zu dem die dunkle Leidensnacht führt!) beginnt daher mit Blüthe und Jubel: laetabitur deserta et invia, et exultabit solitudo et florebit quasi lilium. Der Bann des Fluches und der Strafe ist gebrochen. Die Natur selbst ist erneuert; die physischen und moralischen Uebel sind gehoben; Heiligkeit herrscht und die Erlösten des Herrn kommen nach Sion mit Jubel; ewige Freude ist über ihrem Haupte (35, 1—10).

So hat denn der Prophet wiederholt mit den glühendsten Paradiesesfarben den ganzen zeitlichen und ewigen Inhalt und Gehalt des messianischen Heiles seinen Zeitgenossen vorgehalten und dieses Lichtbild im erhabensten Sinne des Wortes meisterhaft vor ihnen aufgerollt auf dem denkbar dunkelsten Hintergrund von Kap. 34. Diese beiden Bilder schließen seinen belehrenden Unterricht über die Vorbereitung auf das Herannahen der assyrischen Katastrophe. Juda mag wählen, welches Bild es in seinen Schild aufnehmen wolle. Menschenvertrauen und Menschenweisheit führt zur Oede und Verwüstung, die Kap. 34 zeichnet — Hingabe an Gott in Glauben und Vertrauen ist allein jener Weg, an dessen Endpunkt sich die Fülle messianischer Seligkeit und die Hallen des Himmels erschließen. Das Axiom qui crediderit non festinet (28, 16; vergl. 30, 15. 18.) hat seine Erklärung gefunden. Kap. 35 führt einzelne Züge von Kap. 11 und besonders 28, 5. weiter aus und vertieft im Bunde mit 30, 23—26 und 32, 1. 17. 18. und 33, 20—22 die bisher entwickelte Beschreibung des Messiasreiches.

7. Der geschichtliche Abschnitt. Kap. 36—39.

Ganz passend schließen sich nun die historischen Kapitel 36—39 incl. an. Die beiden ersten sind der geschichtliche Commentar zu dem vorhergehenden Abschnitt und ergänzen ihn zugleich, indem sie uns berichten, wie die assyrische Katastrophe thatsächlich verlief, und welche Früchte des Glaubens und Vertrauens die Lehrthätigkeit des Propheten erzielt hatte. Gerade so, wie die geschichtliche

Einleitung zu Kap. 7 unentbehrlich ist, weil sie die Situation zeichnet, aus der die nachfolgende prophetische Entwicklung will verstanden werden, so sind Kap. 36 und 37 der natürliche Abschluß der von Kap. 28 an begonnenen Bewegung, zu der sie außerdem die geschichtliche Grundlage und schätzenswerthe Illustrationen mittheilen. Die beiden anderen Kap. 38 u. 39 bilden die Brücke und die geschichtliche Voraussetzung zum letzten einheitlichen Theile des prophetischen Buches (Kap. 40 —66). Wir haben dieser allgemeinen Charakteristik nur noch weniges beizufügen.

Der Prophet hat den Kreislauf der speziellen Ermahnungen durch den Hinweis auf den allgemeinen Hintergrund des Gerichtes und des messianischen Heiles abgeschlossen; indem er nun fortfährt 36, 1 et factum est . . . will er selber das geschichtliche Resultat aus seiner Lehrthätigkeit ziehen und uns historisch mittheilen, welche politische Constellation seine vorhergehenden Reden besonders berücksichtigten. Auf die Bedeutsamkeit von 36, 2, daß nämlich Rabsaces an derselben Stelle seine Drohungen und Lästerungen ausstößt, an der Achaz durch seinen Unglauben sich und sein Volk ins Elend stürzte, ist oben bereits hingewiesen worden. Indem Rabsaces das projektirte Bündniß mit Aegypten einer vernichtenden Kritik unterzieht (36, 6. 10.), lernen wir, worauf die Drohungen des Propheten im vorausgehenden Abschnitt (28, 15. 29, 15. 30, 1. 31, 1.) zu beziehen sind. Daß Jerusalem bereits in arger Bedrängniß sich befindet, darüber lassen 36, 12 und besonders 37, 3 quia venerunt filii usque ad partum, et virtus non est pariendi, keinen Zweifel. Hiedurch aber fällt Licht auf manche Stellen der vorhergehenden Reden (28, 11. 29, 1 u. f.). Zugleich treten uns hier die leuchtendsten Beweise entgegen, daß die Predigten des Sehers, die wir vernommen, bei seinen Zeitgenossen und besonders bei Ezechias (im Gegensatz zu Achaz) nicht auf unfruchtbaren Boden gefallen waren. Ezechias glaubt und vertraut. Daher antworten seine Abgesandten nichts auf die stolzen Blasphemien des Rabsaces: mandaverat enim rex dicens, ne respondeatis ei (36, 21). Und er selbst gibt das schönste Beispiel jenes Vertrauens, auf das Isaias mit solchem Nachdrucke stets gedrungen hatte: Domine exercituum, Deus Israel, . . . tu es Deus omnium regnorum terrae, tu fecisti coelum et terram . . . . v. 20. et nunc Domine Deus noster salva nos de manu ejus et cognoscant

omnia regna terrae, quia tu es Dominus solus. Er hat die assyrische Katastrophe in ihrer, vom Propheten verkündeten, weltgeschichtlichen (und daher messianischen) Bedeutung richtig erfaßt. — Die prophetische Rede (37, 21—35) faßt wie in einem Brennpunkte die seit Kap. 10 gegen Assur behandelten Momente zusammen und mag uns in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit zugleich als Maßstab der Auslegung früherer Partien dienen. Wichtig für die Diktion des Propheten (und darum mag auch dieser kurze Hinweis hier eine Stelle finden) ist uns besonders v. 33—35. Wir finden hier in unzweifelhafter Weise jene Eigenthümlichkeit der isaianischen Darstellung bestätigt, auf die wir uns schon öfter bezogen haben und die wir auch im Folgenden noch mehrmals antreffen werden: daß nämlich die gegebene Prophetie nochmals rekapitulirt wird, oder das in Bildern und Gleichnissen Vorgelegte am Schlusse in der einfachen und nüchternen Sprache der unzweideutigen Ankündigung sich wiederholt.

Kap. 38 u. 39 bilden die Vorhalle zum folgenden Theile. Schon die vorstehenden Abschnitte machten es deutlich, daß mit Assurs Sturze der unmittelbare Anbruch des Messiasreiches noch nicht gegeben sei. Deßwegen ward schon Kap. 13 und 21 Babylon als die hinter Assur auftauchende feindliche Weltmacht signalisirt. Im sogenannten 2. Theile (d. h. Kap. 40—66) hat der Prophet das babylonische Exil vor Augen. Die Befreiung aus diesem Exil, die er ankündigt, ist ihm zugleich ein Typus der höheren messianischen Befreiung, weßwegen beide Befreiungen in der prophetischen Anschauung manchmal ununterscheidbar ineinander fließen. Sie erscheinen eben der prophetischen Fernsicht wie die Spitzen ferner Gebirgsmassen, die aneinander zu liegen scheinen, während in Wirklichkeit große Zwischenräume sie scheiden. Er schaut Personen und Thaten in ihrer ideellen und typischen Zusammengehörigkeit, und deßwegen unvermittelt nebeneinander. Die Idee ist ja Wahrheit, und der Typus ein Vorbild und eine Abschattung des Kommenden. Da verschlägt es nun für die Anschauung und die Präcisirung des ideellen Kernes nichts, ob in der geschichtlichen Ausgestaltung und Entwickelung sich Jahre und Jahrhunderte dazwischen schieben. Der Seher nimmt in etwa Theil an der Perspektive Jenes, vor dem tausend Jahre sind, wie der gestrige Tag, der vorüberging.

Kap. 38 u. 39 entwickeln die allgemeinen Grundlagen, die zum babylonischen Exil hinführten, Ezechias hatte in seiner Krankheit den Schutz und die Macht des Herrn erfahren. Nichtsdestoweniger gewinnt auch bei ihm die gefährliche Hinneigung zur untheokratischen Politik momentan die Oberhand Babylon gegenüber. Kap. 39, 2—4 schildert in so plastischer Weise die eitle Selbstgefälligkeit und den Stolz des Königs, der sich über den hohen Besuch vom fernen Lande, von Babylon her, geschmeichelt fühlt. Daher heißt es bezeichnend II Paralip. 32, 15 sed non juxta beneficia quae acceperat, retribuit, quia elevatum est cor ejus; et facta est contra eum ira et contra Judam et Jerusalem. Der König ist auch hier, wie Achaz Kap. 7 und Ezechias in besserer Weise Kap. 36, Repräsentant der allgemeinen Volksstimmung. Das untheokratische Wesen soll durch das Exil gesühnt und entfernt werden. Daher verkündet es der Prophet in unzweideutiger Weise v. 6. 7. Hiemit ist die Grundlage gewonnen für das Folgende. Das Volk wird im Exil geläutert; Gott erlöst es aus demselben; diese Erlösung ist Vorspiel und Typus einer viel herrlicheren.

Zweiter Theil. Kap. 40—66.

Die Beobachtung, daß dieser Theil in drei größere, durch den Kehrvers non est pax impiis, dicit Dominus (48, 22. 57, 21. u. 66, 24 ist eine thatsächliche Erweiterung desselben) angedeutete Abschnitte zerfalle, hat mit Recht allgemeine Anerkennung gefunden. Man kann noch weiter gehen und sagen, daß 40, 1. 2. die dreigliederige Ueberschrift und Inhaltsangabe zum Folgenden gebe. Dem dreifachen Zurufe des Trostes: „tröstet, tröstet mein Volk, redet zum Herzen Jerusalems und rufet ihm zu“, folgt die entsprechende dreifache Begründung, die man nicht mit Unrecht als die gedrängte Charakteristik der 3 Abschnitte bezeichnet hat; „denn vollendet ist die Mühsal, bezahlt ihre Schuld, Doppeltes empfängt sie aus Gottes Hand für alle Sünden“. Nur ist sodann in dieser Auffassung das letzte Glied: suscepit de manu Domini duplicia von den in Aussicht gestellten Heilsgütern zu verstehen, eine Auslegung, die in der That den Beifall vieler Erklärer gewonnen hat. Cornelius a Lapide nennt sie sensum sublimiorem ac diviniorem; ihrer erwähnen beipflichtend Sa, Estius, Maldonat, Mariana,

Menoch, Sasbout, Tirin, und von Neueren mehrere. Zutreffend erscheint jedenfalls die Bemerkung, mit der bereits Estius diese Auffaßung stützt, daß der Fortschritt und die **Steigerung** der Rede sie erheische: die Zeit der Mühsal ist vorbei; die Schuld ist bezahlt und obendrein hat Jerusalem (in Folge des gestellten Löse-preises) noch überreiche Wohlthaten empfangen.

8. „Vollendet ist alle Mühsal.“ Kap. 40, 3—48 incl.

Der prophetische Standpunkt ist hier das Ende des Exils, die herannahende Befreiung. Der Seher vernimmt schon den Ruf der Vorbereitung, daß Gott selbst im Anzuge ist sein Volk zu erretten in glänzender Offenbarung seiner Herrlichkeit. Daher parate viam Domini. **Wie** das geschehen soll, geben die folgenden Versglieder im Anschlusse an die orientalische Sitte; und zu welchem Zwecke und mit welchem Erfolge, schildert v. 5. Doch werden die armen Unterdrückten nicht kleinmüthig an der Hoffnung einer glorreichen Befreiung verzweifeln? Darum folgt der Hinweis, daß Gottes Willen keine Macht sich widersetzen kann, daß alles Irdische hinsinkt und verschwindet, sein Wort aber in Ewigkeit bleibt (v. 6—8). Daher soll nur die Kunde von der bevorstehenden Ankunft des Herrn zur Errettung der Seinen recht laut und vernehmlich gepredigt werden; er kömmt ja als guter Hirt, der mit liebevoller Sorgfalt einer Heerde wartet (v. 9—11).

So ist in allgemeinen großen Zügen die Befreiung, die „Vollendung der Mühsal“ skizzirt. Aufgabe des Folgenden ist es nun, **einerseits** den lebendigen Glauben an diesen glorreich rettenden Gott und die zuversichtliche Hoffnung auf ihn in einer Zeit zu erwecken, in der das übermüthige Heidenthum mit seinen Götzen und seinem Pomp über die wenigen zerstreuten Trümmer des Gottesvolkes einen vollständigen Triumph zu feiern schien — das war besonders der Anschein in der Zeit des Exils — **andererseits** die Befreiung selbst prophetisch mehr und mehr in ihren Ausgestaltungen und Segnungen zu entwickeln.

Dem erstern Zwecke dient v. 12—31, indem der in v. 6—8 bereits angeschlagene Ton in der großartigsten Weise weiter geführt wird. Daher wird Gottes **Macht** und **Weisheit** — und die Ohnmacht der Götzen einander gegenübergestellt. Jene bekundet sich in der materiellen Schöpfung, in den gewaltigsten Theilen derselben,

dem Himmel und dem Erdenkolosse (v. 12—14); selbst die vernünftige Schöpfung, die Menschenwelt, auch wenn sie alles Holz und alle Thiere des Libanon ihm zum Opfer darbrächten, wäre ein Nichts vor ihm, so klein und unbedeutend (v. 15—17). Und diesen Gott hat ein großer Theil Israels verlassen und sich an die nichtigen Götzen gehängt, während doch innere und äußere Erkenntnißquellen ihnen so klar den wahren Gott verkündigten (v. 18 bis 21)! Diesen Gott, der in der Höhe thront, wie ein Zelt die Himmel ausspannt, vor dem keine irdische Macht Bestand hat (v. 22—24). Sie sollen doch nur ihre Augen zum Himmel erheben: das aufziehende Sternenheer ist der Beweis seiner Kraft. „Er nennt sie alle bei Namen und keiner bleibt zurück." Und da zweifeln die Kleinmüthigen und zagen? Soll etwa dem allmächtigen Schöpfer ihre Rettung Mühe kosten, oder der Ewige ermatten? er, der allen Kraft spendet? Ohne ihn freilich ist keine Kraft; „aber die seiner harren, gewinnen frische Kraft, heben empor die Schwingen, Adlern gleich, laufen und ermüden nicht, schreiten weiter und ermatten nicht" (v. 25—21).

Kap. 41 wendet sich der Schilderung zu, wie die Befreiung selbst angebahnt wird. Diese soll ein Machterweis Gottes sein gegenüber der Heidenwelt. Daher werden in dramatischer Einkleidung alle Völker zusammengerufen, daß sie Zeugen seien der Verkündigung und der Ausführung und so den allwissenden und allmächtigen Gott aus Prophetie und Geschichte und deren beiderseitigen Uebereinstimmung erkennen möchten. Es wird zunächst ein Erretter in Aussicht gestellt, der von Osten kommend Nationen und Könige sich unterwirft, mit Bogen und Schwert alles hinrafft, und unaufhaltbar seinen Siegeslauf verfolgt. Das ist das Werk des Herrn (v. 1—4). Welchen Eindruck macht das Auftreten dieses unbezwungenen Helden? Die Heidenwelt zittert; doch man sucht sich aufzuraffen und bei den Göttern, deren Bilder man mit Eifer fertigt und festigt, Schutz zu erlangen (v. 5—7). Anders Israel. Et tu, Israel, servus meus . . . ne timeas. Gott gedenkt ja der von Alters her gegebenen Verheißung und Berufung Israels; daher kann Israel nicht untergehen; alle die sich an ihm vergreifen, müssen zu Schanden werden. Deßwegen soll Israel trotz seiner Niedrigkeit nicht fürchten; Gott wird sein Volk erhöhen: ego auxiliatus sum tibi et redemptor tuus Sanctus Israel (v. 8—14).

Israel wird herrlich über seine Feinde triumphiren; die früher Armen und Bedrängten sollen in Fülle des Glückes und der Seligkeit sich erfreuen (v. 15—20). Das wird der Herr wirken und jetzt schon ehe es geschieht, verkündigt er es und ruft alle Völker zu Zeugen dafür auf. Durch die Prophetie nämlich, der die geschichtliche Erfüllung nachfolgt, beweist er sich als wahren und lebendigen Gott, als den Lenker der Schicksale, während die Götzen nichts dergleichen aufzuweiseu vermögen und daher in ihrer Nichtigkeit klar vor aller Welt dastehen (v. 21—29).

Wichtig in diesem Kapitel ist besonders die Charakteristik des einen Befreiers, die v. 2. 3. gegeben und v. 25 kurz resumirt wird. Sie wird unten 45, 1 nochmals aufgegriffen und schildert uns in kräftigen Zügen den Siegeslauf des Cyrus und dessen gottgewollte Bedeutung für Israel's Befreiung aus dem Exil. Sodann ist sie wichtig wegen des durchgängigen Gegensatzes zu Kap. 42. Hier tritt plötzlich ein Befreier ganz neuer Art anf den Plan. Nicht ein kriegerischer Held, wie soeben, vor dessen Antlitz Völker und Könige stürzen, dessen Bogen und Schwert alles zertrümmert, der Machthaber zertritt, wie der Töpfer den Lehm — nein, ecce servus meus . . non clamabit . . calamum quassatum non conteret et linum fumigans non extinguet . . . . er wird Recht den Völkern bringen, Recht auf Erden gründen; auf seine Lehre harren die Inseln (v. 1—4). Derselbe Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, ruft und erfaßt auch ihn, wie er jenen gerufen und erweckt hat — aber seine Wirkungsweise ist eine andere: ut aperires oculos caecorum et educeres de conclusione vinctum, de domo carceris sedentes in tenebris (v. 5—7). Auch diese Befreiung ist zur Verherrlichung Gottes und als Prophetie den Völkern vorgestellt (v. 8. 9.) Angesichts dieser Befreiung stimmt der Seher ein „neues Lied" an, alle Länder und Völker sollen den Ruhm des Herrn verkünden (v. 10—12). Dieses Lied mag in Parallele zu dem oben geschilderten Eindruck des Auftretens des ersten Befreiers gehalten, den Eindruck poetisch wiedergeben, den der zweite Befreier hervorruft und die Umgestaltung kurz zeichnen, die er anbahnt.

So steht denn vor dem Auge des Sehers ein zweifacher Befreier. Ersterer ist Vorspiel und Typus des zweiten. Wir werden uns daher auch nicht wundern dürfen, wenn die Linien beider im

Folgenden ununterscheidbar ineinander sich verschlingen, wenn beide Befreiungen hie und da als ein Act Gottes ohne Unterschied der Zeit angeschaut werden. Von diesem Gesichtspunkte aus, glauben wir, sind die beiden der inneren Anlage nach so ähnlichen Abschnitte 42, 13 — 43, 13 und 43, 14—44, 8 zu betrachten. Jehova selbst erscheint in ihnen als causa principalis der Erretung. Wie ein mächtiger Krieger erhebt er sich; lange hat er geruht; jetzt aber sollen die Feinde seinen Grimm erfahren. Wie ein Gluthwind fegt er hin über die Länder, alle Hindernisse brechend; er selbst führt sein Volk, das unglückliche und blinde, auf ungeahnten Pfaden; er zerstreut die Finsterniß und ebnet die Hemmnisse. Angesichts dieser Ereignisse stehen die Götzendiener beschämt da (v. 13 bis 17). Dies der Kern der prophetischen Verkündigung. Diese soll und muß aber für das Volk fruchtbar und heilbringend gemacht werden, daher wendet sich die Rede v. 18 an dieses selbst: surdi audite, et caeci intuemini! Taub sind sie, weil so oft den Worten des Propheten unbotmäßig; blind, weil sie sich selbst in's Unglück gestürzt. Freilich war die liebende Absicht Gottes eine andere gewesen; allein dieser entgegen haben sie sich in den Zustand der Knechtschaft gestürzt. Möchten sie doch jetzt wenigstens zur Einsicht kommen, und als Grundlage der Besserung sich die Ueberzeugung einprägen, daß das Exil Gottes Strafe sei für ihre Sünden. Er hat sie heimgesucht in seinem gerechten Zorne; aber selbst diese Strafe bringt die Masse nicht zur Einsicht und Umkehr (v. 18—25). Aber der Rest Israels ist ja das auserlesene Volk und diesem wendet sich nun Gott tröstend zu. Für den Rest, für das wahre Israel, war die Bußzeit des Exils läuternd und heiligend. Diese sollen in den Bedrängnissen nicht fürchten (43, 1); sie sind ja Gottes Volk; er beschützt sie bei Wasserfluthen und selbst Feuerflammen sollen ihnen nicht schaden. Ist er denn nicht der Heilige Israels, der ganze Völker für Israel als Lösegeld hingibt (Israel befreit, während mächtige Reiche in Knechtschaft gerathen); wie werthvoll ist es doch in seinen Augen! Daher wird er die Seinen sammeln aus der Zerstreuung von allen Enden der Erde (v. 2—8). Zeugen der Verkündigung und Erfüllung sollen sein alle Völker; Zeuge ist auch der Befreier, den er sendet. Alle diese Ereignisse geben ihn kund als den einen wahren und lebendigen Gott (v. 9—13).

Der andere Abschnitt (43, 14—44, 8) erklärt und bestimmt das Vorstehende näher. Die babylonische Befreiung tritt klar in den Vordergrund (v. 14). Er hat Babylon gestürzt und so seinem Volke einen Weg auf den umlagernden Wasserfluthen bereitet, ähnlich wie einstens in Aegypten! Doch die Größe der neuen Befreiungswunder soll die früheren in Vergessenheit bringen: wiederum soll ein Weg in der Wüste und Ströme in der Einöde geschaffen werden und diese Gnadenwunder werden den Ruhm des Herrn zur Anerkennung bringen (v. 15—21). Hier ist, scheint uns, eine der deutlichsten Beweisstellen, daß der Seher, auch wenn er von der ersten Befreiung ausschließlich zu sprechen scheint, dennoch deren Vollendung und höhere Verwirklichung nicht aus den Augen verliert. Er sagt v. 14 propter vos misi in Babylonem et detraxi vectes universos et Chaldaeos in navibus suis gloriantes. Und gleich darauf finden wir eine Ueberschwenglichkeit der Ausdrücke, die mit diesem Ereignisse nicht mehr im Einklang steht. Oder wie soll die Befreiung aus dem babylonischen Exil jene aus der ägyptischen Knechtschaft überstrahlen, oder die Wunder an Babylon die an Aegypten verdunkeln? So herrlich kann die Erlösung aus Babel nur geschildert werden, wenn sie in vollem Glanze der messianischen Erlösung, deren Morgenröthe sie ist, geschaut wird, d. h. wenn beide sich dem prophetischen Blicke als ein zusammengehöriger Act darstellen. Aber Gott will, so fährt v. 22. fort, daß diese Wohlthat als reine Gnade gepriesen und anerkannt werde. Daher nun der Hinweis, daß Israels Opfer sie nicht verdient, daß im Gegentheil Israels Sünden der Vor- und Jetztzeit zahlreich gewesen und deßwegen Israel der Entweihung und dem Hohne preisgegeben werden mußte (v. 22—28). Aber jetzt ist die Zeit der Erbarmung gekommen. Ströme der Gnade und seinen Geist will Gott über sein Volk ausgießen; in neuer Frische soll es erblühen; wetteifernd werden Ausländer und Fremdlinge sich herandrängen und in die hl. Gemeinde Gottes einzutreten wünschen (44, 1—5). Wiederum ruft Gott angesichts dieser Thatsachen die Völker zum Zeugnisse auf, daß er, der Verkünder und Vollstrecker, der wahre, ewige Gott sei (v. 6—8). So schließt dieser Abschnitt in derselben Weise, wie der vorhergehende (vgl. 43, 10). Er hat auch ebenso, wie jener, begonnen, nur bestimmter auf die eine Gottesthat hinweisend; er hat ebenso Israels Sünden als Ursache des Exils

hingestellt, und ebenso mit Hinweis auf die Großthaten Gottes die Frommen in Israel getröstet und ein herrliches Loos ihnen verkündigt (vgl. 42, 13 und 43, 14—42, 24 und 43, 28—43, 1—7 und 43, 16—19 — u. s. f.). In Uebereinstimmung mit dem seit Kap. 40 schon mehrmals beobachteten Schema (vgl. 40, 18 u. f. 41, 23.) wird auch hier den beiden zusammengehörigen Abschnitten als Schluß eine Anwendung auf die Nichtigkeit der Götzen beigefügt (v. 9—20), eine Anwendung, die um so näher lag, weil einerseits in Juda ebenfalls ein Hang zum Götzendienste sich nur zu oft geltend machte[1]), andererseits Gottes Walten in Prophetie und Geschichte ihn so handgreiflich als den einen wahren Gott erwies und dadurch auch gründlichst jeder Schein beseitigt wurde, als hätten durch Unterwerfung Israels die Götzen der Völker einen Sieg errungen. Der Nichtigkeit der Götzen wird in summarischer Rekapitulation Gottes That an Israel gegenübergestellt, zu dessen Lob Himmel und Erde zusammenklingen (v. 21—23).

Von v. 24 an nimmt die prophetische Rede einen neuen Aufschwung. Die Weissagung wird in Betreff der ersten, oben Kap. 41, verheißenen Befreiung, die auch 43, 14 berührt wurde, noch deutlicher und bestimmter; ebenso kehrt im Anschlusse daran die daselbst gegebene Gedankenreihe in noch reicherem und frischerem Colorit wieder. Daß unmittelbar hinter der ersten Befreiung auch schon die Ausdehnung und das Heil der messianischen in den prophetischen Aussprüchen aufleuchtet, daß Typus und Antitypus mehrfach mit einander verschmolzen erscheinen, kann nach den vorausgehenden Wahrnehmungen nur selbstverständlich sein. Und nun zu dem mit 44, 24 beginnenden Abschnitt.

---

[1]) Im Vorbeigehen eine Bemerkung gegen jene Kritik, die einen „großen Unbekannten“ am Ende des Exils als Verfasser ansehen will. Dieser oft wiederholte und nachdrückliche Hinweis auf die längst geschehene Verkündigung und Vorhersagung der Ereignisse wäre in jener Annahme lächerlich, und höchst ungeschickt angebracht. Er müßte das Gegentheil der beabsichtigten Wirkung hervorrufen und wäre in der Polemik gegen die Götzen erfolglos. Ferner zeigen die häufigen Vorwürfe des Götzendienstes (und später selbst die Schilderungen z. B. Kap. 57) an und für sich schon eher auf eine Zeit hin, wie Isaias sie selbst durchlebte als auf das Ende des Exils. Da war das Volk Gottes von dem Hang zum Götzendienst doch gründlich geheilt, wie die Geschichte der Folgezeit hinreichend ausweist.

Gott, der alleinige Schöpfer Himmels und der Erde, der einzig Weise und Herr der Zukunft, der alle heidnische Mantik beschämt, will sein gegebenes Wort einlösen. Daher spricht er zu Jerusalem und zu den Städten Juda's: sie sollen gebaut werden. Aber wie soll der Plan Gottes sich verwirklichen? Er, dessen Befehlen die Wasserschwalle gehorchen, erwählt sich als Werkzeug den Cyrus zur Ausführung seines in Betreff Jerusalems gefaßten Beschlusses (v. 24—28). Und sogleich wird Cyrus in einer sich ganz an 41, 2. 3. 25. anlehnenden Weise geschildert: Gott ergreift ihn, wirft vor ihm Völker und Könige nieder, entfernt vor ihm alle Hemmnisse (45, 1—3). Und der schließliche Zweck dieser That des Herrn? propter servum meum Jacob et Israel electum meum . . dies der nächste Zweck. Aber dadurch wird die Herrlichkeit Gottes allen kund und offenbar, ut sciant hi qui ab ortu solis et qui ab occidente, quoniam absque me non est; ego Dominus et non est alter . . . dies der letzte Zweck; ähnlich wie 41, 4. 24. 26. Schon die Großartigkeit und Ausdehnung, in der dieser letzte Zweck, als durch die vorgehende That erreicht, beschrieben wird, ist ein neuer Beleg, daß diese Gottesthat nicht für sich allein hier betrachtet sein will. Denn das Auftreten des Cyrus hat eine derartige Verbreitung der Gotteserkenntniß nicht zur Folge gehabt. Es war ja nur ein vorübergehendes Wetterleuchten in die Nacht des Heidenthums hinein; das volle Licht ging der Welt noch nicht auf. Aber der Prophet erblickt von Gottes Warte aus den inneren gottgewollten und vorbildlichen Zusammenhang und darum fleht er v. 8. um die Sendung und Verwirklichung des von Gott vorbereiteten Heiles: rorate coeli desuper . . .!

Wenn aber das der Plan Gottes ist, wer will sich widersetzen? Wehe dem, der Gott entgegentritt oder Gottes Thun bekrittelt! Gott und Mensch — der Bildner und eine Scherbe! An dieser Macht seines Gottes mag Israel seine Hoffnung stärken, wenn ihm bei der Niedrigkeit und dem Drucke der Gegenwart die Verheißungen Gottes fast unerfüllbar scheinen möchten. Aber Gott läßt sich ja seiner Hände Werk befohlen sein; derselbe, der die Himmel ausdehnt und all ihr Heer entbietet, erweckt zu seinem Werke und zur Befreiung der Verbannten und Wiederherstellung Jerusalems seine Erkorenen (v. 9—13). Nun kehrt der Seher neuerdings (wie oben v. 4 u. f. und bereits in der Realparallele

41, 5 u. f.) zu den Erfolgen und Wirkungen dieser That Gottes für die Menschheit, für Israel und dessen götzendienerische Unterdrücker zurück. Fremde und ferne Völker werden in dieser seiner Offenbarung ihn erkennen und lobpreisen; die Götzendiener sind beschämt; Israel salvatus est in Domino salute aeterna; denn offen und vor aller Welt hat er ja das Heil für Israel versprochen; sie selbst müssen dafür Zeugniß ablegen. Daher sollen alle erkennen, daß in ihm allein Heil ist und sich zu ihm bekehren (v. 14—26).

Leicht verständlich und ungezwungen schließen sich in unserer Auffassung die folgenden 3 Kapitel an. Im Auftrage Gottes hat Cyrus Babels Macht gebrochen. Das ist ein Sieg über die Götzen Babylons, der ihre Nichtigkeit enthüllt; aber zugleich, weil er zum Besten Israels gereicht, ein Beleg der Liebe und Fürsorge Gottes für sein Volk. So hatte es der Herr vorherverkündigt, und dazu hat er „aus Osten einen Aar gerufen, aus fernem Lande den Mann seines Rathschlusses“ und indem der Herr dieses vollbrachte, wollte er zeigen, daß seine Gerechtigkeit nahe sei, sein Heil nicht zögere, daß er Heil gebe in Sion (46, 1—13). Nicht zu übersehen ist, daß der Prophet diese Thatsache der Zukunft, den sicheren Sturz der Götzen Babels, benützt, um die in seiner Gegenwart vorfindliche Neigung zum Götzendienste zu bekämpfen (v. 5—8), und die Abtrünnigen, die durch das bereits erlittene Unheil noch nicht gewitzigt sind, zu sich zurückzurufen (v. 12). So wahrt er allenthalben seine Aufgabe für seine Zeit zu wirken, die Heimsuchnngen des Herrn und den Gang der Weltgeschichte in der Beleuchtung der ewigen göttlichen Normen vorzuführen und den Rest Israels für die Aufnahme des Heiles zu bereiten.

Babels Götzen sind gestürzt; und ihr innerstes Selbst (omnia eorum), das eben nur Metall ist, mußte in die Gefangenschaft wandern; so Kap. 46. Einen Reflex dieser Gedanken gibt uns auch Kap. 47., das Babylons tiefen Fall und die Gründe desselben besingt. Heruntersteigen soll Babylon von seiner stolzen Höhe; die Weichliche und Ueppige soll Sklavendienste thun, in Unehre und Schmach in die Gefangenschaft wandern. So will es der Erlöser, der Heilige Israels (47, 1—4). Babylon, die Herrin von Königreichen, soll in Unscheinbarkeit verschwinden; denn sie hat das Volk des Herrn über Gebühr gedrückt und in stolzer Anmaßung und

Vermessenheit auf eigene Kraft gefrevelt. Sie hat vertraut auf ihre Zauberkünste; eitel und vergeblich ist nun alles; Ungeahntes bricht über sie herein „so mögen doch hintreten und dir Heil schaffen die Himmelseintheiler und Sternseher . . . sie wurden wie Stoppeln, Feuer verzehrte sie . . (v. 5—14).

Und daß diese erschütternden Ereignisse nicht unbenützt an Israel vorübergehen sollen, deßwegen erhebt der Prophet in dem Epilog zu diesem Abschnitte (Kap. 48.), nochmals mächtig seine Stimme. Audite haec domus Jacob, qui vocamini nomine Israel . . er häuft die Titel, die Israel an seine Abkunft, an seine Verpflichtungen gegen Gott (denen es freilich nicht nachkömmt) erinnern sollen. Weil der Herr die Hartnäckigkeit des Volkes kennt, hat er ihm diese Ereignisse vorherverkündigt, und zwar ungeahnte, damit es so wenigstens das Walten des Gottes anerkenne und den todten Götzen den Abschied gebe. Trotzdem zeigt sich Israel treulos und abtrünnig; darum entbrennt der Zorn des Herrn, doch um seinetwillen vernichtet er Israel nicht (v. 1—11). Diese eindringliche Mahnung war für die Zeit des Propheten sowohl, als auch für das exilirte Volk ganz am Platze. Von der durch Cyrus gegebenen Erlaubniß machten ja später verhältnißmäßig Wenige Gebrauch; vielen schien es im Lande der Götzen wohl zu behagen, sie hatten den Bundesgott und seine Verheißungen vergessen. Auch diese will der Prophet aufwecken. Daher fährt die Rede in der eindringlichsten Mahnung fort: audi me Jacob et Israel, quem ego voco: der Herr hat diese Thaten vollbracht; er hat sie gethan zum Besten seines Volkes: ego Dominus Deus tuus docens te utilia, gubernans te in via, qua ambulas. Wenn nur Israel diese Leitung und diese providentiellen Winke verstände! „werden würde wie ein Strom dein Friede und deine Gerechtigkeit wie des Meeres Wogen“ (v. 12—19). Und welches ist dieser Weg, den Israel einschlagen soll, was soll es thun, wenn Babel durch das Gottesgericht fällt und der auserlesene Sieger des Herrn aufgetreten ist? Die Schlußverse geben die Antwort: egredimini de Babylone, fugite a Chaldaeis! Wohl denen, die diesem Rufe folgen, sie führt und schützt der Herr: non sitierunt in deserto, cum educeret eos; aquam de petra produxit eis et scidit petram et fluxerunt aquae. Er stellt ihnen ähnliche Wunder des Schutzes und der Errettung in Aussicht, wie einstens bei der Befreiung aus

Aegypten und bei der Führung durch die Wüste. Aber wehe den Abtrünnigen und Widerspenstigen: non est pax impiis, dicit Dominus!

So kehrt denn dieser emphatische Schluß egredimini de Babylone, fugite a Chaldaeis zu dem Anfang und zur Ueberschrift dieses Abschnittes zurück: „die Mühsal ist vollendet". Blicken wir zurück, so können wir zusammenfassend sagen, daß dieser Inhalt in drei Theilen uns vorgelegt wurde: 1) im Allgemeinen: Gott kann die Befreiung herbeiführen, er hat die Macht dazu — Kap. 40. 2) Zwei Befreier, zwei Arten der Befreiung mit den entsprechenden Folgen werden uns geschildert 41—44, 23. — 3) Endlich beschäftigt sich die Weissagung in eingehender Weise mit dem ersten Befreier und seinem im Auftrage Gottes vollzogenen Werke und schildert dessen Folgen für die Gläubigen und Abtrünnigen 44, 24—48, 22. So werden diese Kapitel vollständig ihrer Aufschrift gerecht. Innerer Zusammenhang, Fortschritt der Prophetie, und jener Charakter der Weissagung, der das Fernste berührt und doch die Gegenwart nicht aus dem Auge verliert, der im leisen Anfang bereits die Krone der Vollendung, im Typus den Antitypus miterschaut und mitbegreift — alles das tritt harmonisch vereint in dem vorstehenden Abschnitte hervor. Der Maßstab für die Richtigkeit der Gruppirung des Einzelnen liegt in der Harmonie und einfachen Wahrheit des Ganzen.

(Schluß folgt.)

Zur Frage über das Moral-System.

Der Vernunftbeweis für die Wahrheit und Alleinberechtigung des tutioristischen und des probabilistischen Princips in ihrer Sphäre.

Von Dr. Ludwigs.

III.

12. Der probabilistische Gedanke eine nothwendige Folgerung aus dem Grundverhältnisse von Freiheit und Gesetz. Die dem vernünftigen Geschöpfe von Gott verliehene Freiheit des Willens ist wesentlich Wahlfreiheit[1]). Aehnlich wie Gott und im Gegensatz zu der gesammten unfreien Creatur besitzt daher der Mensch in seinem freien Willen vor Allem das physische Vermögen, bei seinem Handeln sich selbst zu bestimmen[2]), durchaus unabhängig von innerer Nöthigung wie von äußerem Zwange[3]). Er kann also wollen oder nicht wollen, sich so oder anders entscheiden, sogar bis auf einen gewissen Punkt durch das Imperium seines Willens auf die Bethätigung und Nichtbethätigung seiner übrigen Kräfte, welche ihrer Natur nach unter den Gesetzen der Nothwendigkeit stehen, bestimmend einwirken, wenn und weil er das Eine will und das Andere nicht will. Diese physische Potenz des freien Willens (libertas facti) ist aber zugleich Grundlage und Träger seiner ethischen Freiheit (libertas juris). Mit der Fähigkeit sich selbst zu bestimmen, hat sein Wille von Gott auch das Recht, die Befugniß erhalten, von dieser Fähigkeit Gebrauch zu machen. Der Mensch kann also nicht nur, sondern darf und soll auch nach der Ordnung des Schöpfers in seinem Wollen und Thun sich selbst

[1]) S. Thom. S. I. qu. 83. a. 3. — [2]) S. Thom. de ver. qu. 22. a. 4.
[3]) S. Thom. c. gent. I. c. 68.

bestimmen. Das ist so wahr, daß nur jene Akte, welche er auf Grund und in Kraft dieser seiner Freipersönlichkeit setzt, als eigentlich menschliche Handlungen (actus humani im Gegensatze zu actus hominis) betrachtet und bezeichnet werden können. Kommt ja nur bei diesen der Mensch als Mensch zur Geltung, indem das Eigenartige seines Wesens, Vernunft und Freiheit, in ihnen von Einfluß und wirksam wird[1]).

Aber cum jure officium. Mit seinem Rechte der freien Selbstbestimmung ist der Mensch auch hinwieder von Gott in Pflicht genommen. Dadurch, daß er in seinem Handeln dasselbe ausübt, wird er einerseits allerdings zum wirklichen Herrn seines Thuns und Lassens[2]), andererseits aber auch für dieses verantwortlich dem höchsten Herrn gegenüber, von welchem er sein Recht der Freiheit wie jedes andere zu Lehen trägt. So gewiß also dessen Besitz ihn Gott ähnlich macht, wie die Kirche lehrt, ebenso gewiß macht es ihn nicht Gott gleich nach den Aufstellungen einer verirrten Philosophie. Als endliches, contingentes Wesen ist und bleibt er, wie bei Bethätigung all' seiner andern Fähigkeiten, so auch im Gebrauche seiner höchsten Prärogative, der Willensfreiheit, nothwendig beschränkt und abhängig — beschränkt durch die mit seiner endlichen Natur als solcher gegebenen Schranken, abhängig von Gott als dem Urheber seiner Natur und Geber seiner Freiheit. Mit einem Worte: der menschliche Wille ist, wenn auch die wirkliche Ursache seiner Handlungen, doch immer nur zweite Ursache (causa secunda) und kann auch nur als solche wirksam werden. Denn die erste Ursächlichkeit ist eine unveräußerliche Vollkommenheit Gottes, ein nicht mittheilbarer Vorzug des absoluten Wesens. Gleichwie deßhalb der menschliche Wille als physische Potenz um in den Akt überzugehen des göttlichen Impulses und Concurses bedarf, und er sein Object im Allgemeinen und sein letztes Ziel (bonum in genere, beatitudo) nicht frei sondern nothwendig anstrebt[3]), d. h auf allen Punkten seiner Bethätigung vom Anfang bis zum Ende vom Willen seines Schöpfers abhängig bleibt: so hat auch seine ethische Freiheit in Gott ihre Schranke, selbstverständlich eine ethische Schranke, aber ebenso gewiß eine nothwendige[4]). Ein

[1]) S. Thom. S. I—II qu. 1. a. 1. — [2]) S. Thom. de ver. qu. 22. a. 5. ad 7. — [3]) S. Thom. c. gent. IV. c. 92. — [4]) S. Thom. I—II. qu. 93. a. 3.

in irgend einer Richtung seiner Bethätigung unbeschränktes Geschöpf ist ja genau derselbe Ungedanke wie ein geschaffener Gott.

Ganz schief und irrig aber wäre die Vorstellung, wenn man in dieser ihrem Bestehen nach absolut nothwendigen, aber in ihrer Wirksamkeit rein ethischen, also weder Zwang noch physische Nöthigung auferlegenden göttlichen Schranke — vielleicht durch den odiosen Klang dieses Wortes mißleitet — ich weiß nicht was für ein peccatum naturae, eine Art von positiver Verunstaltung der menschlichen Freiheit, oder gar eine Beschränkung der Selbstbestimmung erblicken wollte. Im Gegentheil, fines nach allen Seiten zu haben ist ein debitum naturae weil de essentia entis finiti und gereicht ihm, dem Endlichen, ebensowenig zur Unzier, wie etwa einem Flusse als solchem die Ufer, welche, sein Bett einschließend, hindern, daß er seine Fluthen zum Meere ausdehne und so die hehren Gefühle wachrufe, welche dessen Anblick durch die blosse Erinnerung an das Unendliche in der Menschenbrust zu erwecken pflegt. Ein Hemmniß der Selbstbestimmung des Willens ist aber jene göttliche Schranke so wenig, daß sie vielmehr bei tieferer Betrachtung sich als eine wesentliche und unerläßliche Bedingung herausstellt, ohne welche die an sich rein *physische* Bethätigung desselben nie *ethischen* Charakter gewinnen könnte. Sie ist also, weit entfernt dasselbe zu hindern, zu mindern oder gar aufzuheben, in Wahrheit recht eigentlich die höchste Quelle und der letzte Grund alles ethisch freien menschlichen Wollens und Handelns. Auch hier kann das aus der physischen Ordnung entnommene Bild den Gedanken in etwa veranschaulichen. Oder ist es nicht sein Bett, die ihn einzwängende physische Schranke, mittelst deren der Fluß seinem Ziele, dem Ocean, zueilt, zu dem seine Fluthen nach einem Gesetze der physischen Ordnung zurückkehren müssen, weil er der Vater aller Gewässer ist? Ganz analog wird es auch erst durch jene sittliche Norm und Schranke dem menschlichen Willen möglich, sein physisches Vermögen der Selbstbestimmung und Selbstbewegung ethisch zu bethätigen d. h. es zu bethätigen mit *Beziehung* auf das ihm von Gott gesetzte und durch die Erkenntniß der praktischen Wahrheit als solches erkennbar gemachte *Ziel*, und mit *Beziehung* auf die zur Erreichung dieses Zieles auf demselben Wege ihm kund gegebene *Direktive*. Diese göttliche, thatsächlich theils durch natürliche, theils durch übernatürliche Erleuchtung seiner Vernunft dem freien

Willen des Menschen verlautbarte Direktive seiner Wirksamkeit ist — das sittliche Gesetz im weitesten Sinne des Wortes[1]).

Fassen wir das Gesagte zusammen, so läßt sich im Zusammenhalte mit andern Wahrheiten, zu deren eingehender Erörterung unsere Frage keinen Anlaß gibt, der sittliche Weltplan Gottes bezüglich des Menschen und die Stellung von Freiheit und Gesetz in diesem göttlichen Plane vor der Hand folgender Maßen bestimmen: In Gottes Weisheit gründend, vermittelt das Gesetz nach Gottes Willen zunächst dem Erkenntnißvermögen des Menschen die sogenannte praktische Wahrheit, macht durch diese Wahrheit als erkannte Norm der physischen Freiheitsbethätigung die physische Freiheit zur ethischen, erhebt die ethische Freiheit, falls dieselbe nach dieser göttlichen Richtschnur mit Hilfe der Gnade sich wirklich bethätigt, nach und nach zur eigentlich sittlichen Freiheit (libertas a peccato) und führt endlich so den Menschen durch freie, auf allen Punkten von der Gnade unterstützte und getragene Selbstbewegung zum letzten Ziele, zu Gott, in dessen beseligender Anschauung mit der Unmöglichkeit, fortan das wahre und höchste Gut mit einem Scheingute zu verwechseln, einerseits die sogenannte libertas contrarietatis selbst zur Unmöglichkeit, die libertas gratiae aber zur libertas gloriae filiorum Dei wird[2]). Das ist nach katholischer Weltanschauung die ethische Ordnung der Dinge, dies der sittliche Plan Gottes mit der Menschheit in seinen allgemeinsten Grundlinien.

Angesichts dessen aber steht von vornherein so viel fest: Nach den liebevollen Absichten Gottes ist für den Menschen zunächst die Freiheit seines Willens das Mittel, durch welches er stufenweise zu seinem letzten Ziele, der Seligkeit in Gott, gelangen soll. Eines der ihm, dem freien Menschen, von Gott gegebenen Mittel aber, damit er seiner Freiheit sich so bedienen könne, daß seine Bestimmung wirklich erreicht, und so die eine große Aufgabe seines Daseins erfüllt werde, ist das Gesetz. Mit andern Worten: Wie der

---

[1]) S. Thom. I—II. qu. 91. a. 1., qu. 93. a. 1. und c. gent. III. c. 111. sq.
[2]) Vgl. S. Bernard. de gr. et lib. arb. c. 3.

ganze Mensch Gottes wegen und seine Freiheit seiner Seligkeit wegen da ist, so ist nach dem göttlichen Weltplane das Gesetz der Freiheit wegen und nicht umgekehrt die Freiheit des Gesetzes wegen da. Es ist ein vielverbreitetes, die probabilistischen Controversen sehr nachtheilig beeinflussendes Vorurtheil, die dem Menschen bei seiner Erschaffung von Gott verliehene Freiheit des Willens sei nicht als solche, also gleichsam von Haus aus libertas facti und libertas juris, welch' letztere dann in der oben entwickelten Weise an Gottes Weisheit und Willen ihre sittliche Direktive und Richtschnur findet und finden muß, sondern die menschliche Freiheit sei ursprünglich nur als libertas facti zu denken, welche erst durch die in Form des Gesetzes an sie herantretende göttliche Norm Trägerin von eigentlichen Rechten werde, deren Umfang das Gesetz ihr zumesse. Nach dieser Anschauung wird nämlich das Gesetz nicht blos als das, was es in Wahrheit ist, als causa exemplaris für die Bethätigung, sondern als causa efficiens für das Bestehen der ethischen Freiheit gedacht, demnach im tiefsten Grunde Gottes Wille als gesetzgebender mit Gottes Schöpferwillen verwechselt, und dem erstern zugeschrieben, was zweifellos Sache des letzteren ist. Gegenüber dieser, wenn auch ohne Zweifel unbewußt und oft sogar in frommem Eifer für das Gesetz vollzogenen totalen Verschiebung des Kernpunktes der Frage, kommt alles darauf an, das wahrhaft göttliche, weil von Gott selbst gewollte und geschaffene Urrecht des freien Willens auf sittlichem Gebiete zu betonen und festzuhalten. Die Freiheit des Menschen ist zunächst allerdings nur ein Faktum, aber ein von Gott allein gesetztes Faktum und somit stehender Ausdruck eines souveränen göttlichen Willensaktes, eine wahrhaftige Ordnung Gottes. Das in und mit dieser Freiheit jedem einzelnen Menschen von Gott verliehene Recht, zu handeln wie er will, hat daher auch nach christlicher Weltanschauung in sich und in seinen unabsehbaren, selbst für die Einzelnen mit ewigen Geschicken verknüpften Consequenzen die Bedeutung eines wahren Grundgesetzes in der gesammten Heilsökonomie, es ist so zu sagen ein unverrückbarer Canon in Gottes sittlichem Weltregiment.

Daraus folgt fürs Erste: Jeder Versuch, diese Freiheit und das mit ihr von Gott gegebene Recht der Selbstbestimmung zu beugen, zu hindern oder zu beschränken, charakterisirt sich wesent-

lich als unberechtigter Eingriff nicht nur in das gottverliehene Recht eines Mitgeschöpfes, sondern zugleich in die Rechte des Schöpfers selbst, weil als frevelhaften Angriff auf eine Gottesordnung. Nur Er selbst, der sie gegeben, kann wenn und wie und soweit es Ihm gefällt, die gegebene Freiheit auch beschränken, möge er dies nun durch selbsteigene Verfügung (per legem divinam sive naturalem sive positivam) oder mittelst rechtsgiltiger d. h. innerhalb der Schranken der von ihm bestimmten Competenz vollzogener Anordnung Derjenigen thun, welche Er vor Andern zur besondern Theilnahme an Seiner Weltregierung berufen hat (per legem humanam sive ecclesiasticam sive civilem). Es folgt aber auch, daß nichts flacher und unwahrer sein kann, als die triviale Auffassung, bei der scheinbaren Collision von Freiheit und Gesetz handle sich's im Grunde genommen um die Frage: Soll Menschenwille vor Gottes Wille gehen oder umgekehrt? Wären die Dinge so gelagert, dann würde unter vernünftigen Menschen die Frage nie aufgeworfen worden sein. Nein, in Wahrheit steht vielmehr bei dieser sogenannten Collision jedesmal scheinbar Gottes Wille gegen Gottes Wille, und die Grundfrage, welche hinter diesem Schein das Sein zu finden sucht, lautet stets: Was geht vor, das mit der Freiheit dem Menschen von Gott verliehene Recht der vernünftigen Selbstbestimmung [1]), oder das dem formellen Gesetze als unmittelbarem oder mittelbarem Willensausdrucke Gottes inhärirende Recht, die Freiheit ethisch zu beschränken? Hier sind nur zwei Möglichkeiten denkbar. Eine dritte gibt es nicht, weil der Gegensatz zwischen beiden ein contradictorischer ist. Entweder ist das mit der Freiheit scheinbar collidirende Gesetz in seiner Existenz und Rechtsverbindlichkeit gewiß, oder es ist nicht gewiß. Ist es nicht gewiß, dann ist der Schein als solcher schon erwiesen. Denn dann steht in Wirklichkeit das ungewisse Recht des Gesetzes gegen das gewisse Recht der Freiheit. Ein Ungedanke aber ist es, daß *gewisses Recht durch ungewisses Recht jemals gebrochen werde*. Darüber später mehr.

Ist hingegen das Gesetz in seiner Existenz und Rechtsverbindlichkeit gewiß, dann ist eben so gewiß das mit seiner Natur und innersten Wesenheit dem Menschen von Gott verliehene Recht der

[1]) Ein *Recht* auf *unvernünftige* Selbstbestimmung, also auch ein Recht auf reine *Willkürlichkeit*, die nur eine besondere Art derselben ist, gibt es nicht, und kann es nicht geben.

Selbstbestimmung bei seiner sittlichen Gränze angelangt, es kann also abermals von einer Collision in Wirklichkeit nicht die Rede sein. Denn wo immer der Wille Gottes wirklich in Form eines verpflichtungskräftigen Gesetzes sich dem Menschen ankündigt, hat der in seinem ganzen Dasein und in allen seinen Rechten von seinem Schöpfer schlechthin abhängige Menschen-Wille, wenn er die sittliche Ordnung wahren will, dieses Gesetz als von Gott selbst gesetzte ethische Schranke anzuerkennen und zu respektiren. Das ist unzweifelhaft. Aber selbst in diesem Falle beachte man es wohl: Wo immer auf solche Weise der Wille Gottes durch das Gesetz gebietend sich an den menschlichen Willen wendet, tritt er an dessen von demselben Gott verliehene Freiheit heran, wenn auch als berechtigte Schranke, doch immer nur und wesentlich als Schranke. Mit andern Worten: Im sittlichen Weltplane Gottes ist nach christlicher Auffassung die Stellung des Gesetzes zur Freiheit die, daß begrifflich und wesentlich (prioritate rationis et naturae nennt es der heilige Alphonsus) und deßhalb stets und in allen denkbaren Fällen das Gesetz die Freiheit zur Voraussetzung hat, die Freiheit das Bestehende, das Gesetz das Hinzutretende, die Freiheit das Allgemeine, das Gesetz das Besondere, die Freiheit die Regel, das Gesetz die Ausnahme, die Freiheit im Besitz, das Gesetz beweispflichtig ist. Praktisch: Alles ist gestattet, was nicht durch ein Gesetz verboten ist — das ist der vernünftige christliche Ausdruck für dieses wesentliche Verhältniß; der ebenso unchristliche als vernunftwidrige Gegensatz würde lauten: Alles ist verboten, was nicht ausdrücklich gestattet ist.

Auch der heilige Alphonsus treibt mit siegreicher Logik den leidenschaftlichen Mönch, gegen dessen Einreden und Ausfälle er sich und die Sache der Freiheit zu vertheidigen hatte, bis zu diesen äußersten praktischen Consequenzen seiner bornirten Weltanschauung[1]). „Ergo, dicit P. Patutius, homo nascitur liber et independens? Neutiquam; nascitur potestati divinae subjectus et consequenter obligatus omnibus parendi praeceptis, quae Deus illi imposuerit; sed ut homo hujusmodi praeceptis ligetur, requiritur, ut illa ipsi promulgentur et innotescant per rationis lumen; sed donec praeceptum non est homini manifestum possidet ipse liberta-

[1]) Theol. mor. de consc. n. 77.

tem illi a Deo donatam, quae cum sit certa, nonnisi a praecepto certo ligatur; et cum lex sit regula et mensura, qua homo suas actiones regulare et mensurare debet, oportet quidem, ut haec regula et mensura incerta non sit. Falsum autem est id, quod adversarii autumant, nempe quod nihil possit homo agere, nisi certo sciat, illud sibi fuisse a Domino permissum. Nam si hoc esset, lex divina non indiguisset promulgatione, sed tantum opus fuisset, ut Deus omnia, quae nobis permittebat operari, declarasset. Sed Deus non ita fecit: Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui. Adjecit mandata et praecepta sua: si volueris mandata servare conservabunt te etc. (Eccli. 15, 14). Im Anschlusse an diese Worte der hl. Schrift, in welchen man nicht gerade, wie es Seitens Mancher geschehen, einen locus classicus für Construirung eines selbstständigen biblischen Beweises zu Gunsten der probabilistischen Lehre zu ersehen braucht, um dennoch in ihnen die Plane Gottes mit dem Menschen und insbesondere die Grundlinien des Verhältnisses von gottverliehener Freiheit und gottgegebenem Gesetze an dem Beispiele der Führung Israels durch das alttestamentliche Gesetz sich spiegeln zu sehen, zieht der hl. Kirchenlehrer aus dem Gesagten die unwiderlegliche Folgerung: „Prius itaque Dominus hominem liberum creavit ei donando ex suo beneplacito libertatem juxta id quod scribit apostolus I. Cor. 7, 37: Potestatem habens suae voluntatis. Et postea mandata, quae tenebatur servare, adjecit ac imposuit: et ideo hominis libertas, cum certa sit possideatque ante legis obligationem, ipsa nonnisi a lege certa ligatur."

Von dem Augenpunkte des göttlichen Planes aus darf man daher nicht nur, sondern man muß unbedingt mit den Probabilisten den Satz aufstellen, der an sich eine rein theoretische Wahrheit zum Ausdruck bringt: Libertas prior est quam lex prioritate rationis et naturae. Das heißt: Das radikale Verhältniß, in welchem das dem Menschen von Gott verliehene Recht der Wahlfreiheit und die dem Gesetze von Gott zugewiesene Aufgabe, Norm und Richtschnur bei Ausübung dieses Rechtes zu sein, zu einander stehen, weist der Freiheit begrifflich und wesentlich den Vorrang vor dem Gesetze an, wenn auch thatsächlich beide gleichzeitig ihre Ansprüche erheben, wodurch eben für die oberflächliche Betrach-

tung äußerlich und scheinbar eine sogenannte Collision beider entsteht. Die Natur des Gesetzes ist innerlich bedingt und bestimmt, und muß es sein, durch die Natur der Freiheit, an welche es zu deren Regelung, nicht aber Beeinträchtigung und Vernichtung herantreten soll. Dem Gedanken und der innern Währung nach ist also die freie Creatur und ihr Recht der Selbstbestimmung das Erste, das Primäre, das für sie als Creatur nothwendige und nach Maßgabe dieser Nothwendigkeit von der göttlichen Weisheit mehr oder minder umfassend ihr zugemessene und in der praktischen Vernunft aufgerichtete Gesetz, welches sie bei Ausübung jenes Rechtes zu beobachten hat, damit die sittliche Ordnung gewahrt werde, erst das Zweite und Secundäre. Und dies ist und bleibt die einzig richtige und wahre Auffassung dieses Grundverhältnisses, möge man die Dinge betrachten, wie sie sich zeitlich nach Gottes Plan in der Weltwirklichkeit vollziehen, oder wie sie von Ewigkeit her in den Ideen Gottes nach unserer analogen Anschauungsweise gelagert sind. Nur muß man, wenn man zu dieser letztern Betrachtungsweise sich emporschwingen will, sich auch wirklich zu erheben wissen, und nicht, wie es die Antiprobabilisten so oft gethan, bei dieser erhabenen Betrachtung mit der Idee des Gesetzes sich bis zu Gott in den Himmel aufschwingen, während man mit dem Begriff der Freiheit an der Erde haften bleibt. Soll diese Betrachtung frommen, und der Vergleich wirklich zur Erkenntniß des wahren Verhältnisses beider zu einander führen, dann muß Gesetz und creatürliche Freiheit betrachtet werden wie sie beide in Gott sind. Man darf nicht das ewige Gesetz (die lex aeterna), den göttlichen Willen mit der geschaffenen Freiheit, dem endlichen Menschenwillen in Parallele setzen, sondern muß göttliche Idee mit göttlicher Idee vergleichen, ewigen Rathschluß gegen ewigen Rathschluß stellen, den ewigen Rathschluß Gottes, wahrhaft freie Creaturen zu schaffen, gegen den ewigen Rathschluß, diesen freien Geschöpfen eine Norm für die Bethätigung ihrer Freiheit zu geben. Geschieht dies in der That, dann führt die Betrachtung der Ideen in Gott ebenso nothwendig und unmittelbar zur Erkenntniß der Priorität der Freiheit vor dem Gesetze, wie der Blick auf die wirkliche, geschaffene Welt.

Schön und schlagend hat der heilige Alphonsus im Anschlusse an die Lehre des hl. Thomas dies einem in der oben bezeichneten Weise hinkenden Einwurfe Patuzzis gegenüber dargethan mit fol-

genden Worten[1]): „Objicit, legis aeternae possessionem nostrae libertatis possessionem antecedere; ideoque ait, quod in dubiis opinio, quae stat pro lege, praeferri debet. Respondeo. Jam supra vidimus, quod theologi dicunt, legem aeternam respectu hominum non esse vere et proprie legem. Sed concesso, quod sit, nequaquam dici potest, legis aeternae obligationem possidere antecedenter ad libertatem a Domino homini donatam. Quamvis enim nulla sit in Deo cognitionis et consilii successio, quia omnia Deo ab aeterno praesentia fuerunt, nihilominus *prioritate* rationis sive *naturae* homo in mente divina ante legem contemplatus est; prius enim a legislatore considerantur subditi juxta propriam naturam et eorum statum et postea consideratur lex conveniens eis imponenda. Dico *conveniens*; siquidem Deus aliam legem statuit pro angelis, aliam pro hominibus: et pro his aliam pro sacerdotibus, aliam pro laicis, aliamque pro conjugatis, aliam pro coelibibus. Haec doctrina utique non est mea, est d. Thomae (I—II. qu. 91. a. 1), qui ponit quaesitum, *utrum sit aliqua lex aeterna*. Et ad primum sic sibi objicit: *Videtur, quod non sit aliqua lex aeterna; omnis enim lex aliquibus imponitur: sed non fuit ab aeterno, cui aliqua lex possit imponi; solum enim Deus fuit ab aeterno; ergo nulla lex est aeterna*. Et respondet: *Ad primum dicendum, quod ea, quae in se ipsis non sunt, apud Deum existunt, in quantum sunt ab ipso cognita et praeordinata, secundum illud ad Rom. 4, 17: Qui vocat ea, quae non sunt, tanquam ea quae sunt. Sic igitur aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso praecognitarum*. Adverte, *rerum ab ipso praecognitarum*. Itaque *prioritate rationis* prius a Deo consideratus fuit homo tamquam liber et deinde considerata fuit lex, qua homo ligandus erat."

Stellen nun auch wir uns bei diesem Anlasse im Interesse einer concreten Darlegung und Veranschaulichung der Sache für

[1]) Theol. mor. de consc. n. 77.

einen Augenblick auf den Standpunkt, den der heilige Kirchenlehrer zur Beleuchtung der in Rede stehenden Wahrheit hier, wie sonst fast immer, eingenommen hat, indem wir uns im Anschluß an die von altersher übliche und durch die Natur der Sache auch reell tiefbegründete Vorstellung die Freiheit und das Gesetz als streitende Parteien denken, so ist folgender Sachverhalt der wissenschaftlichen Cognition unterstellt: Die eine dieser streitenden Parteien, die Freiheit, will das ihr von Gott verliehene Recht, auf Grund vernünftiger Ueberlegung sich selbst zu bestimmen, zur Geltung bringen. Das Gesetz hingegen sucht das mit seiner Aufgabe in der sittlichen Ordnung von demselben Gott ihm verliehene Recht durchzusetzen, seinerseits den Willen ethisch zu bestimmen, und damit das Recht der Freiheit auf Selbstbestimmung zu beschränken. Beide wenden sich zur Entscheidung ihres Rechtsstreites an das Tribunal der Vernunft und beziehungsweise der christlichen Moral mit Beibringung der für die Geltung ihres Rechtes in casu sprechenden Beweismomente. Worüber, fragen wir, worüber haben Vernunft und Sittenlehre unter diesen Umständen in allererster Linie und bevor sie auch nur irgendwie in die Würdigung des Materiellen der ihnen vorgelegten Streitfrage eintreten können, sich vor allem klar zu werden resp. schlüssig zu machen? Soll das Erkenntniß wahrhaft gerecht ausfallen und also Jedem das Seinige (suum, nicht idem cuique) zusprechen, so harrt vor Allem und in allen denkbaren Fällen eine präjudicielle Frage der vorgängigen Erledigung. Und diese Vorfrage, ohne deren gerechte Entscheidung das ganze weitere Verfahren weder gerecht, noch moralisch noch vernünftig wäre, lautet also: Wie stehen denn die streitenden Parteien zu einander, und welche von beiden ist deßhalb beweispflichtig? Stehen etwa beide nach Gottes Ordnung bezüglich der materia causae als ebenbürtig und durchaus gleichberechtigt einander gegenüber? Keineswegs; sondern auf Grund des oben entwickelten Fundamentalverhältnisses von Freiheit und Gesetz geht die Freiheit begrifflich und wesentlich dem Gesetze unzweifelhaft vor. Das Recht der Freiheit ist ceteris paribus in der von Gott gewollten und verwirklichten ethischen Ordnung der Dinge das Primäre, ist Grund- und Urrecht, ist die allgemeine Regel. Das dem Gesetze zukommende Recht hingegen, den freien Willen ethisch zu binden und so sein Recht der Selbstbestimmung in zweckdienlicher und heilsförderlicher Weise zu

beschränken, ist, wenn auch unter Umständen wahres, wirkliches und durchschlagendes Recht, dieses doch nur in den besondern Fällen, wo es als eine die Regel beschränkende Ausnahme sich klar auszuweisen und zu behaupten d. h. dem bestehenden und an sich unzweifelhaft göttlichen Rechte der Freiheit gegenüber seinen mittelbar oder unmittelbar göttlichen Ursprung mit überzeugenden Gründen darzuthun vermag. Das Recht der Freiheit des menschlichen Willens findet eben stets am göttlichen Willen und Gesetze, nie aber an menschlicher Meinung oder Willkür eine Schranke, wenn diese auch noch so dreist und anspruchsvoll auftreten und mit dem Scheine göttlicher Satzung sich umgeben sollte.

Die Freiheit besitzt also, um von einem andern juristischen Gesichtspunkte aus dieses Verhältniß zu beleuchten — und es handelt sich ja hier thatsächlich und wesentlich um die sittliche Beurtheilung eines wirklichen Rechtsverhältnisses, wenn auch freilich nicht vom Standpunkte des positiven, sondern von dem des Naturrechtes aus — die Freiheit, sage ich, besitzt also in der bestehenden Ordnung der Dinge von Gottes Gnaden ihr Recht der Selbstbestimmung als ein wirkliches jus in re. Damit ist nicht ausgeschlossen, sondern, wie wir früher sahen, sogar gefordert, daß allerdings auch das Gesetz nach Gottes Ordnung ein Recht besitze, sie ethisch zu bestimmen, aber dieses Recht des Gesetzes ist seiner Bestimmung und seinem innersten Wesen nach nur ein jus ad rem, welches als solches in jedem einzelnen Falle sich zu legitimiren und die Titel seiner Berechtigung aufzuweisen hat. Der rechtliche Besitzstand, in welchen Gott die libertas mit ihrer Erschaffung gesetzt hat, ist daher allerdings kein unbeschränkter und unbegränzter, aber er ist auch nur beschränkt und gleichsam onerirt durch die Rechte, in welche Gott zugleich die lex einsetzte und einsetzen mußte. Diese Rechte des Gesetzes stehen daher dem Rechte der Freiheit nicht als gleichartige und gleichwerthige gegenüber, sondern sie sind wesentlich Rechte an fremder Sache, sind Lasten, welche thatsächlich und von Rechtswegen auf der Freiheit ruhen, sind Servituten gegenüber dem Eigenthumsrechte der Freiheit.

So ist es, und nicht anders. Wir wollen nicht auf die Frage eingehen, ob es einen Zustand geben könne, in welchem das umgekehrte Verhältniß herrschen würde; jedenfalls ist dieser Zustand

nicht die in der wirklichen Welt von Gott gewollte und geschaffene Ordnung, nach welcher Alles als Recht der Freiheit, als der vernünftigen Selbstbestimmung überlassen d. h. als erlaubt zu gelten hat, was nicht durch irgend ein Gesetz ausdrücklich als verboten und unerlaubt bezeichnet ist, und nicht umgekehrt dem freien Willen Alles untersagt ist, was ihm nicht ausdrücklich zugesprochen wäre auf Grund eines speciellen Gesetzes[1]). Ist dem aber wirklich so, dann ist mit dieser Erledigung der präjudiciellen Frage zugleich für alle Fälle der obengenannte Rechtsstreit selbst im Princip geschlichtet. Entweder vermag nämlich das Gesetz als der beweispflichtige Theil im einzelnen Falle den ihm zu überbürdenden Beweis wirklich zu erbringen d. h. seine erhobenen Ansprüche auf Bindung der Freiheit und Beschränkung ihres Rechtes der Selbstbestimmung mit Gewißheit als begründet darzuthun und gegen die etwaigen Einsprüche der Freiheit aufrecht zu erhalten, oder nicht. Wenn ja, dann findet die Freiheit an diesen Forderungen ihre gottgewollte sittliche Schranke; und das hat noch nie ein Vertreter des probabilistischen Systems, der selbstständig, mit Bewußtsein und aus eigener Ueberzeugung für die Berechtigung desselben eingetreten ist, in Abrede gestellt. Kann aber das Gesetz seine erhobenen Ansprüche nicht beweisen, dann hat es den angestrengten Proceß ganz einfach verloren. Alles hat in statu quo ante zu verbleiben,

---

[1]) Darüber besteht unter den Theologen gar keine Meinungsverschiedenheit. „Dicendum quod illud dicitur licitum, quod nulla lege prohibetur", sagt der hl. Thomas in IV. dist. 15. qu. 2. a. 4. (vgl. auch in I. Cor. c. 6. lect. 2), und einem Bedenken, welches aus Mißverständniß gegen diese Wahrheit möglicher Weise auftauchen könnte, begegnet er (S. T. I—II. qu. 71. a. 6. ad 4.) mit den Worten: „Dicendum cum dicitur, non omne peccatum ideo esse malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum; si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo sub lege aeterna, secundario vero in judicatorio rationis humanae, tunc omne peccatum est malum quia prohibitum; ex hoc enim quod est inordinautum juri naturali repugnat." Ebenso klar hatte früher schon Augustinus diesem Gedanken Ausdruck gegeben mit den Worten (II. de pecc. mer. et remiss. c. 1). „Sed nec peccatum erit, si quid erit, nisi divinitus jubeatur ut non sit." Vgl. auch S. Alph. Mor. syst. n. 67 und J. V. Bolgeni „Ueber den Besitz u. s. w." a. m. O.

und der Spruch der Vernunft wie der christlichen Moral kann selbst in dem für das Gesetz günstigsten Falle unmöglich ein anderer sein, als eine sententia de manutentione für die Freiheit. Das Grundrecht der Freiheit bleibt in voller Kraft bestehen, das Gesetz wird mit seinem behaupteten Rechte abgewiesen, weil seine Anwälte wohl behauptet hatten, aber nicht beweisen konnten. Wohl mögen dann unter Umständen die beigebrachten Beweismomente den von dem Gesetze erhobenen Forderungen, je nachdem sie diese mehr oder weniger wahrscheinlich zu machen vermochten, den Charakter von mehr oder minder begründeten Prätensionen verliehen haben. Aber Prätensionen bleiben diese immerhin, und zwar bis zu dem Augenblicke, wo sie mit stringenten, durchschlagenden Argumenten als wirkliche Rechtsansprüche sich auszuweisen vermögen. Prätensionen als solche aber können rechtlich und vernünftiger Weise nie eine Aenderung des Bestehenden bewirken, weder neues Recht schaffen, noch bestehendes Recht aufheben oder alteriren. Einmal bestehendes und deßhalb an sich gewisses Recht kann nie durch ungewisses Recht gebrochen werden; oder noch allgemeiner ausgedrückt: Alles wirklich Bestehende hat als mit gutem Grunde bestehend in so lange zu gelten und deßhalb fortzubestehen, bis das Gegentheil als nothwendig erwiesen wird. Das ist eine Regel ohne Ausnahme, eine praktische Grundwahrheit, welche Maß gibt nicht etwa bloß in foro externo und für das Prozeßverfahren als eine Art von Nothbehelf oder Auskunftsmittel in dem Sinne einer positiv-rechtlichen Bestimmung, welche vernünftiger Weise auch durch eine andere ersetzt werden könnte; nein, der in Form jener allgemeinen Regel ausgesprochene praktische Gedanke hat zu gelten und gilt auch thatsächlich auf Grund der direkten Erkenntniß des gesunden Sinnes, welche Gott sei Dank oft viel weiter reicht, als die reflexe der Wissenschaft, für den ganzen Bereich des menschlichen Lebens und Strebens, des physischen wie des moralischen Thuns und Lassens, des sittlichen wie des rechtlichen, des öffentlichen wie des privaten, des individuellen und des socialen, für die Rechtschaffung und Gesetzgebung ebenso gut wie für die Rechtsprechung und Rechtsanwendung. Jener Gedanke ist im Grunde genommen identisch mit dem conservativen Princip, kraft dessen der Mensch als endliches, beschränktes Wesen in all' seinem Handeln

bei dem Gegebenen zu beginnen, und von ihm ausgehend seine Thätigkeit erst zu entfalten hat, wenn diese eine bauende und nicht eine zerstörende sein soll. Wie wenig aber dieser ächt conservative Gedanke mit dem der wahren Freiheit in Widerspruch steht, das kann sich nie schöner zeigen, als bei Betrachtung des probabilistischen Systems, in welchem gerade er zum höchsten und letzten Beweismittel wird, um das Urrecht der Freiheit gegen unbegründete oder nicht genügend begründete Prätensionen des Gesetzes sicher zu stellen.

Nach dem Gesagten ist es übrigens ganz natürlich, daß nicht etwa blos das kanonische und das römische Recht, sondern alle Gesetzgebungen der Welt in Form der verschiedensten Axiome, Rechtsregeln, Adagien, Präsumtionsbestimmungen u. s. w. jenem allgemein gültigen Gedanken Ausdruck geben. Und zwar geschieht dies mit jener Färbung der Worte, welche die jeweiligen Verhältnisse erfordern, in welchen dieser Gedanke gerade durch Ausübung seiner Herrschaft sittlich-rechtliche Ordnung schaffen, wahren oder wiederherstellen soll. Auch das in der probabilistischen Controverse so oft und mit Recht berufene, sogenannte principium possessionis ist nur eine dieser vielen Formulirungen, welche wegen ihrer verhältnißmäßig allgemein gehaltenen Fassung und doch zugleich concreten Veranschaulichung der scheinbaren Collision zwischen den Rechten der Freiheit und jene des Gesetzes sich hier in der That vor andern Formeln als zur Verwerthung besonders geeignet erweist. Nur Eines ist darüber nicht zu vergessen. Nicht weil diese oder jene positive Gesetzgebung etwa in Form einer Prozeßregel ihn ausspricht, ist jener Gedanke wahr und berechtigt, sondern weil es sich hier um eine praktische Wahrheit von ganz allgemeiner Geltung handelt, hat das positive Recht sie als maßgebend in solchen Fällen auch förmlich und ausdrücklich bezeichnet, wo in der Rechtsanwendung z. B. von der Kurzsichtigkeit menschlicher Richter ein Uebersehen, oder auch von deren Mangel an Integrität eine Verletzung derselben, in Folge dessen aber statt Rechtsprechung Beugung oder Brechung des wirklichen Rechts möglicher Weise zu befürchten sein würde.

Nichtsdestoweniger unterliegt es keinem Zweifel, daß in einem gewissen Sinne (aber auch nur in diesem) alle jene Rechtsregeln und selbst die ihnen zu Grunde liegende allgemeine praktische Wahr

heit als „Nothbehelf“ oder „Auskunftsmittel“ mit Fug bezeichnet werden können. Es sind ja sehr wohl Fälle denkbar und auch wirklich, in welchen das Unrecht das Bestehende und im Besitze ist, während es dem wirklichen Rechte aus Mangel an Mitteln dazu, nicht gelingt, sich als solches auch auszuweisen. Gewiß. Daraus folgt, daß die Menschen Menschen sind, daß die Erde nicht der Himmel ist, daß die Weltgeschichte, wenn sie auch selbst in mancher Hinsicht schon ein Weltgericht ist, doch gewiß mit einem eigentlichen Weltgericht einst endigen wird, und noch vieles Andere. Aber es folgt nicht, daß jene Regeln als solche nicht vollberechtigt und durch andere ersetzbar seien, oder gar die in ihnen ausgesprochene Wahrheit nicht wirklich eine solche sei. Nach dieser Richtung hin ergibt sich nur das Eine: daß durch unglückliche, sei es nun verschuldete oder unverschuldete, thatsächliche Umstände (per accidens) diese Wahrheit auf die wirkliche Gestaltung der Verhältnisse nicht in schlechterdings allen Fällen jenen sittlich-rechtlich regelnden Einfluß zu üben vermag, der ihr an sich gebührt, und den sie unfehlbar auch ausüben würde, wenn jene Thatsachen, deren Existenz aber Niemanden weniger zur Last fällt als ihr, nicht hindernd inzwischenträten. Das aber hat diese Wahrheit mit all' jenen andern gemein, deren Wirkungen im Leben deßhalb nur moralische Gewißheit zukommen kann, weil sie dieselben auf einem Gebiete erzielen sollen, auf dem neben Gott und ihnen auch andere Ursachen mitthätig sind. Es gibt nun einmal auch ein mysterium iniquitatis, und sind in Folge dessen in dieser sublunarischen Welt, zumal aber in der ethischen Sphäre, in welcher sie nach christlichen Begriffen ja auch ihre ursprüngliche Heimstätte und überdies eine nie leer stehende Brutstätte haben, neben der lichten Macht der Wahrheit und des Guten auch die finstern Mächte des Irrthums und des Bösen wirksam, ohne daß es der erstern von Gott beschieden wäre, hienieden schon durch ihren Einfluß vollständig und in allen Fällen deren nie rastende Thätigkeit mit allen ihren Folgen zu überwinden. Darum bleibt aber doch die Wahrheit Wahrheit und jede sittlich-rechtliche Norm, welche wirklich in ihr als ihrem Grunde ruht, in voller Geltungskraft. Das in Abrede stellen hieße nicht nur irren, sondern in einem wahrhaft grundstürzenden Irrthum befangen sein, der als solcher, wenn je in's Leben übersetzt und zur Anwendung

gebracht, nothwendig Alles in's Wanken bringen, die ganze menschliche Ordnung der Dinge aus den Fugen treiben müßte. Als „Nothbehelf" darf man daher jene Prinzipien nur insoweit bezeichnen, als sie nicht etwa durch eine Art Nothwehr in Form eines legalen Gewaltaktes den Knoten zerhauen, sondern durch die ihnen innewohnende Wahrheit wahrhaft fähig sind in allen Fällen aus der Noth hinauszuhelfen, in denen nicht zufällig von anderer Richtung her diese Wirkung thatsächlich vereitelt wird. Und „Auskunftsmittel" sind sie nur in so fern, als sie in der That durch die richtige Auskunft, welche sie ertheilen, ein Mittel an die Hand geben, durch das es stets gelingt, die sittlich=rechtliche Ordnung der Dinge zu wahren oder wiederherzustellen, wo dies nicht dem thatsächlichen Erfolge nach durch den Einfluß von ganz anderer Seite her verhindert wird. Wer aber in jener Ordnung der Dinge, von welcher hier allein die Rede sein kann, mehr verlangt, wer auf dem Gebiete des geschöpflichen Thuns und Lassens, also von den Wirkungen geschöpflicher, ethischer Mächte auf allen Punkten physische oder gar metaphysische Gewißheit erwarten und fordern zu dürfen glaubt, der — weiß nicht was er will.

Aus dem Gesagten ergibt sich ein Doppeltes. Für's Erste: Daß der probabilistische Gedanke eine wahrhaft nothwendige und logisch unabweisbare Folgerung aus dem richtig aufgefaßten Grundverhältnisse von Gesetz und Freiheit ist. Und zwar ist er das unmittelbare Ergebniß aus zwei auf dieses Verhältniß bezüglichen Wahrheiten, von denen die eine ebenso unumwunden ausgesprochen und mit demselben Nachdruck hervorgehoben werden muß, wie die andere, wenn eine auf wirklicher Evidenz beruhende Ueberzeugung von seiner Wahrheit und sittlichen Alleinberechtigung bewirkt werden soll. Die eine dieser Wahrheiten ist rein theoretischer Natur, und lautet: Nach Gottes Willen und Ordnung ist das Recht der ethischen Freiheit d. h. die Befugniß, auf Grund vernünftiger Ueberlegung sich selbst zu bestimmen als ein für alle Mal von Gott verliehenes Grundrecht des menschlichen Willens begrifflich und wesentlich das Primäre, das Bestehende, das Recht des Gesetzes hingegen, seinerseits dieses an sich allgemeine und bestehende Grundrecht zu beschränken das Secundäre und nur unter Umständen Entstehende. Die zweite Wahrheit hingegen ist eine rein praktische, aber darum nicht minder gewisse. Sie lautet:

Primäres, einmal bestehendes und als solches an sich gewisses Recht kann durch secundäres, erst entstehendes Recht niemals gebrochen werden, so lange dieses ungewiß ist. Die nothwendige Folgerung aus diesen beiden Wahrheiten als Prämissen aber ist der probabilistische Gedanke in seiner allgemeinsten Fassung: Folglich kann das Grundrecht der Freiheit auf vernünftige Selbstbestimmuug durch das Recht des Gesetzes auf ethische Beschränkung dieses Grundrechtes, so lange dieses ungewiß, also wahrhaft zweifelhaft ist, von Rechtswegen nie gebrochen werden. Jus libertatis nunquam frangi potest per jus legis, quod vere dubium est. Oder kürzer: Lex vere dubia non ligat libertatem.

Für's Zweite aber folgt aus dem Gesagten, daß die Probabilisten, indem sie mit allerdings wechselndem Glück und Geschick für die Wahrheit dieses Gedankens in die Schranken getreten sind, in ihm zugleich ein hohes Gut, ja die höchste Mitgift des Menschen, seine sittliche Freiheit und seine auf dieser vor Allem beruhende Gottähnlichkeit vertheidiget haben. Verweilen wir zum Abschluß des aus dem Grundverhältnisse von Freiheit und Gesetz entnommenen allgemeinen Beweises noch einen Augenblick bei dieser Seite unserer Frage, von welcher aus ein neues Schlaglicht auf die Alleinberechtigung des probabilistischen Systemes fällt. Je mehr man die schon oben beigezogene Analogie von göttlicher und menschlicher Freiheitsbethätigung im Einzelnen verfolgt, desto tiefer wird man in den innersten Kern einer ganzen Reihe ethischer Probleme und besonders auch des probabilistischen eingeführt. In demselben Maße dient aber auch diese Analogie dazu, nicht nur den eigentlichen Gedanken des Probabilismus nach allen Seiten hin klarzulegen, sondern zugleich die zahllosen, gegen seine Wahrheit und Berechtigung aufgetauchten Bedenken mit der Wurzel zu heben. Gerade von diesem Standpunkte aus zeigt sich am Ueberzeugendsten, daß aller Schein von Antinomismus, Libertinismus und Laxismus, durch den so viele, auch gelehrte und wohlwollende Männer, sich haben blenden und schrecken lassen, in Wirklichkeit doch nur Schein ist, und daß die großen Gelehrten und Heiligen der Vorzeit, denen bis auf St. Alphonsus herab ihr Eintreten für den Probabilismus so oft Vorwürfe der bezeichneten Art eingetragen hat, im Grunde doch nichts als die Sache der von Gott gewollten menschlichen Freiheit und die Sache der Wahrheit vertheidigt haben.

So gewiß Gott in seiner Thätigkeit nach Außen in vollkommenster Weise, in eminentem Maße und in jeder Richtung lediglich nach freiestem Wohlgefallen handelt, und diese absolute Oberherrlichkeit, dieses Sein souveränes Schalten und Walten in allen Phasen der Weltschöpfung, Weltbewegung und Weltregierung jede dem göttlichen Wollen vorausgehende Nothwendigkeit (necessitas antecedens) schlechterdings ausschließt: ebenso gewiß ist das göttliche Wollen und Wirken von jener necessitas consequens (*τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον* nach Aristot.) getragen und bestimmt, welche mit seiner eigenen Unwandelbarkeit, Heiligkeit und Weisheit gegeben ist. Das göttliche Wollen und Wirken ist, gerade weil es Gottes ist, in diesem Sinne eminent nothwendig, gleichsam gebunden und geregelt durch das ewige Gesetz Seines Erkennens, welches wie alles nach unserer analogen Vorstellungsweise in Ihm Seiende, in Wahrheit Er selber, Sein eigenes Wesen ist. Er handelt liberrime, aber ex liberrimo consilio, wie das Vatikanum sagt, Er schafft und wirkt, weil Er will und wo Er will und wie Er will und wann Er will, aber stets secundum propositum et consilium voluntatis suae[1]) nach den Worten des Apostels. Es gibt nie für das göttliche Wollen eine eigentliche causa volendi aber immer eine ratio, wie die Schule sich ausdrückt[2]). Dadurch nun ist einerseits jenes Zerrbild des liberum arbitrium, das man Willkür nennt, und das nur eine besondere Erscheinungsform der libertas contrarietatis des Menschen im Diesseits ist, von Gottes Wirksamkeit schlechthin ausgeschlossen. Andererseits ist aber durch die in der Weisheit Gottes Seinem Wollen gegebene Norm, diesem insoferne gleichsam eine doppelte Sphäre der Bethätigung eröffnet, als nach dem Ausdrucke des hl. Thomas der es bewegende Grund bald eine ratio necessitatis, bald hingegen nur eine ratio utilitatis oder decentiae ist[3]).

Nun, auch in dieser Beziehung ist der göttliche Wille *παράδειγμα* des menschlichen, dieser des erstern treues, wenn auch unvollkommenes Abbild. Auch beim Menschen hat nach dem unzweifelhaften Zeugnisse unseres Selbstbewußtseins wie nach der katholischen

---

[1]) Ephes. I. 5 und 11. — [2]) S. Thom. c. gent. I. c. 81. sq. — [3]) S. Thom. c. gent. I. c. 86.

Kirchenlehre die von der praktischen Vernunft auf Grund ihres habitus principiorum (συντήρησις) durch mittelbare Einstrahlung der göttlichen ratio erkannte, und durch das Gewissen (συνείδησις) per modum actus auf den einzelnen Fall angewandte und seinem Willen als solche vorgehaltene Norm des Handelns keineswegs immer den Charakter ethischer Nöthigung (necessitatis)[1]. Wo dieses wirklich der Fall ist, nimmt die Direktive des menschlichen Handelns einen ganz speciellen Charakter an, und stellt sich durch die Vernunft dem Willen als Gesetz im engeren Sinne (lex oder mandatum) vor, so daß das Zuwiderhandeln gegen dieselbe positives Widerstreben des endlichen gegen den imperativen Willen Gottes, und deßhalb als Verkehrung der Ordnung, dieses obersten sittlichen Grundgesetzes, eigentliche Sünde ist. Wo hingegen die praktische Wahrheit als Bestimmungsgrund für das Verhalten dieses speciellen Charakters ethischer Nöthigung entbehrt, kündigt sie sich damit von selbst dem Willen zunächst und in allen Fällen als contradictorisches Gegentheil der imperativen Norm, als der Pflichtnöthigung entbehrend, als sogenannte lex permittens an. Nicht selten aber tritt sie auch an sich schon als conträrer Gegensatz derselben auf und leuchtet dann dem Willen für seine Selbstbestimmung als eine ratio utilitatis oder decentiae vor. Dann ist mit ihr an sich blos eine allgemeine Orientirung d. h eine sittliche Direktive gegeben, welche es nach Gottes Willen nicht etwa dem blinden Belieben, der Willkür, wohl aber der ethisch freien, also auf Grund vernünftiger Ueberlegung zu Stande kommenden Entschließuug des Einzelnen anheimgibt, sie im einzelnen Falle thatsächlich zur Norm seines Handelns zu machen oder nicht. Das Ergebniß dieser Ueberlegung nun kann ein doppeltes sein. Entweder führt dieselbe zu der Ueberzeugung, daß das, was an und für sich nur Richtschnur im Allgemeinen und objektiver, von Gott gegebener Anhaltspunkt für die subjektive sittliche Beurtheilung ist, in Anbetracht individueller Zustände oder durch die Lagerung der äußern Umstände (per accidens) in casu dennoch nach der einen oder andern Seite hin den Charakter sittlicher Nöthigung annehme, oder aber es stellt sich heraus, daß jene Direktive auch in concreto ihren allgemeinen, blos orientirenden, berathenden

[1]) S. Thom. I—II. qu. 108. a. 4.

und empfehlenden Charakter bewahrt. Tritt das Erstere ein, dann wird damit die Befolgung oder auch Nichtbefolgung des an sich blos Gerathenen per accidens zur eigentlichen Pflicht, die ratio utilitatis zu einer ratio necessitatis[1]). Stellt dagegen auch für den einzelnen Fall der Rath sich lediglich als blos empfehlende Direktive für das Handeln heraus, dann liegt nach Gottes Willen nichts weniger aber auch nichts mehr vor als eine ratio decentiae vel utilitatis, welcher der Mensch, als wirkliches Ebenbild Gottes, mit seiner ganzen und vollen Wahlfreiheit ganz analog gegenübersteht, wie der göttliche Wille z. B. gegenüber der Erschaffung und Nichterschaffung der Welt. Entschließt er sich, diese rein berathende Direktive thatsächlich zur Richtschnur seines Handelns zu machen, so conformirt er damit seinen Willen dem göttlichen in einem Punkte, wo Gott selbst dies nicht strenge von ihm verlangt, thut etwas Gutes, was an sich betrachtet, nicht nur gut, sondern auch besser als sein Gegentheil (bonum melius), Gott gegenüber geziemend (decens) aber nicht geschuldet (debitum), für ihn selbst zur Erreichung seines Zieles förderlich und nützlich (utile), aber nicht nothwendig (necessarium) ist. Handelt er hingegen umgekehrt, so verzichtet er zwar auf eine innigere Vereinigung seines Willens mit dem göttlichen, tritt aber mit demselben nicht positiv in Widerspruch, da ja Gott selbst in diesem Punkte ihn nicht durch ein Gesetz gebunden, sondern von der Pflicht frei wissen will. Er thut nicht das Vollkommnere, überschreitet aber weder die Grenze des Erlaubten noch auch die des sittlich Guten, falls er diesen, wie jeden andern an sich erlaubten (in genere indifferenten) Akt durch die allgemeine Beziehung auf Gott als das höchste Ziel adelt und heiligt. Er entfernt sich deßhalb durch ihn nicht von seinem Ziele, sondern nähert sich demselben sogar unter der erwähnten Voraussetzung, verzichtet aber einestheils auf ein Mittel, das ihr noch sicherer und besser zu demselben hinführen würde, und anderntheils auf den der größeren Liebe und dem freien Opfer für Gott verheißenen größern Lohn.

Mit einem Worte: Während bei der Erkenntniß der theoretischen Wahrheiten die göttlichen Ideen im menschlichen Erkenntnißvermögen

[1]) S. Thom. II—II. qu. 124. a. 3.

stets rein indicative reflektiren, kommt bei der Erkenntniß der praktischen Wahrheit stets noch ein zweites Moment hinzu, welches sie als solche d. h. als gottgewollte Norm für das menschliche Handeln (πράττειν) erkennen läßt. Dieses nach dem Zeugnisse unseres Selbstbewußtseins die praktische Wahrheit stets begleitende Phänomen ist aber nach christlichen Begriffen nicht der kategorische Imperativ der autonomen Menschenvernunft im Sinne der kritischen Philosophie, sondern die Stimme Gottes im Menschen, der Wiederhall des göttlichen Logos im verbum mentis der vernünftigen Creatur. Aber auch dieses verbum des höchsten Gesetzgebers kündigt sich nicht immer imperative an, wie der Protestantismus lehrt und, wenn er consequent sein will, lehren muß, sondern nach katholischer Lehre gibt Gott Seinen heiligen Willen in dem verbum mentis bald imperative, bald nur conjunctive oder optative kund. Und zwar thut Er das, weil es Ihm so gefallen hat, und es hat Ihm so gefallen, weil es Sein uns formell kundgegebener göttlicher Rathschluß bei Erschaffung des Menschen war, in ihm ein wirkliches Abbild und Ebenbild Seiner Selbst zu erschaffen. Mit Vollziehung dieses göttlichen Rathschlusses aber ist der menschlichen Freiheit über das Gebiet der freien Gesetzeserfüllung hinaus eine Sphäre sittlicher Bethätigung geschaffen, in welcher sie mit Hilfe der Gnade in unübersehbar zahlreichen Graden und verschiedenen Stufen im Diesseits Tugend und Vollkommenheit zu üben, Heiligkeit zu erwerben und Einigung mit Gott zu erzielen vermag, um einst im Jenseits den diesen Stufen der Heiligkeit entsprechenden Grad der Seligkeit auf ewig zu besitzen. Wollte man diese Seite der sittlichen Freiheit des Menschen läugnen und also im Ernste behaupten, der Mensch stehe bei seinem sittlichen Handeln jederzeit unter der Herrschaft des strengen Gesetzes, so wäre damit nicht nur der edelste Zug seiner Gottähnlichkeit in Abrede gestellt, sondern auf einem andern Punkte die alte Verirrung des Leibnitz erneuert. Denn es hieße nichts Anderes, als von dem Gedanken des Optimismus, dessen Jener bei Betrachtung des göttlichen Wirkens sich nicht zu entschlagen vermochte, bei Beurtheilung des menschlichen Wollens und Handelns sich beherrschen und leiten lassen. Das ist es auch, was im Grunde genommen die Vertreter des Probabilismus in ihren Controversen mit den Tutioristen und Probabilioristen sagen wollten, wenn sie diesen

gegenüber so oft und nachdrucksvoll hervorhoben: Homo tenetur ad bonum, nec tamen ad melius et optimum[1]).

In der That ist es nur das mit unbeugsamer Consequenz durchgeführte Princip des Probabilismus, welches der katholischen Lehre von der Unterscheidung der streng gebotenen und blos gerathenen Handlungen auch in der Anwendung auf das sittliche Leben und praktisch vollkommen gerecht wird, und damit auch nach dieser Seite die ethische Freiheit des Menschen und das Ebenbild Gottes in ihm gegen übertriebene Prätensionen, welche man im Namen des Gesetzes erheben zu sollen glaubt, schützt und sicherstellt. Indem nämlich der Probabilismus das Gesetz der Freiheit gegenüber für beweispflichtig erklärt, erwächst dem Gesetze, wenn es mit dem Anspruche auftritt, als lex im engern Sinne zu gelten und deßhalb der Freiheit des Willens ethische Nöthigung aufzuerlegen, die Pflicht, sich auch als eine ratio necessitatis auszuweisen. Das kann es aber nur, wenn es seinen Bestand und sein göttliches Recht, die Freiheit zu binden, nicht blos mehr oder weniger wahrscheinlich zu machen, sondern mit überzeugenden Beweisen, necessariis argumentis, darzuthun und aufrechtzuerhalten vermag. Gelingt ihm dies nicht, dann mag in ihm für den menschlichen Willen unter Umständen immerhin eine ratio decentiae oder utilitatis gegeben sein — und auch eine solche hat ja selbstverständlich stets für das sittliche Verhalten ihre hochwichtige Bedeutung —, aber eine ratio necessitatis, ein verpflichtungskräftiges Gesetz, eine unter Sünde und Strafe verbindende Norm liegt nun einmal nicht vor. Das Gegentheil dennoch behaupten, oder gar bei Bildung des eigenen und bei Leitung des Gewissens Anderer danach handeln, kann trotz allem Scheine eines heiligen Eifers für das Gesetz nicht gut, nicht heilsam und nicht christlich sein — einfach weil es gegen die Wahrheit ist.

Führt so schon die Betrachtung des Grundverhältnisses von Freiheit und Gesetz mit logischer Nothwendigkeit zur Annahme des probabilistischen Gedankens, so tritt dessen Wahrheit und Alleinberechtigung noch mehr in's Licht, wenn man den ethisch-psychologischen Proceß näher in's Auge faßt, den das Gesetz in jedem ein-

[1]) Vgl. S. Alphons. theol. mor. de consc. n. 79. und „Katholik" 1874. S. 290.

zelnen Falle durchzumachen hat, damit es verpflichtungskräftige Norm und gottgewollte Schranke für den freien Willen des Menschen werde.

13. Das probabilistische Princip eine nothwendige Folgerung aus der speciellen Beziehung, in welche das einzelne Gesetz zur individuellen Willensfreiheit jedes Mal treten muß, damit diese durch dasselbe wirksam gebunden und so das Verhältniß sittlicher Verpflichtung erzeugt werde. Alle einzelnen wirklich stichhaltigen Vernunftbeweise, welche die Probabilisten im Laufe der Zeit für ihr System aufgestellt haben, lassen sich formell auf zwei große Klassen zurückführen. Die Argumentationen der einen Art nehmen ihren Ausgangspunkt im Begriffe des Gesetzes. Von diesem aus führen sie alsdann bald so bald anders den Nachweis, daß ein wirklich zweifelhaftes Gesetz (lex stricte dubia) den Namen eines solchen in Wahrheit gar nicht verdiene, weil ihm eben dadurch, daß es im strengen Sinne des Wortes zweifelhaft sei, ein wesentliches Merkmal jedes verpflichtungskräftigen Gesetzes, nämlich die Promulgation, diese forma essentialis der lex consequens abgehe. Man stehe daher in diesem Falle im Grunde genommen zunächst nur einem Zweifel, und in dessen Gefolge sodann allerdings mehr oder minder begründeten und sich gegenseitig widersprechenden Meinungen oder Ansichten gegenüber, allein keineswegs einem wirklichen Gesetze und der ausschließlich aus einem solchen, nie aber aus irgend einer Meinung resultirenden Thatsache einer sittlichen Verpflichtung. Dieser Klasse von Argumenten gehört auch dasjenige an, welches der hl. Alphonsus in seinem Moralsystem an die Spitze stellt, und aus welchem er dann unter Hinzufügung neuen positiven Beweismaterials und unter steter Berücksichtigung und Widerlegung der Seitens der Rigoristen von allen Ecken und Enden zusammengerafften Einwendungen jene beiden Corollarien ableitet, in denen der probabilistische Gedanke für dessen Verwerthung im praktischen Leben am einfachsten und korrektesten zum Ausdruck kommt: Lex dubia non obligat und: Lex incerta non potest certam inducere obligationem. Man kann das punctum saliens nicht schärfer markiren und die eigentliche Quintessenz seiner ganzen Beweisführung sowie aller Argumente dieser ersten Art, wenn sie auch auf den ersten Blick noch so sehr den Anschein großer Mannigfaltigkeit darbieten,

nicht erschöpfender herausheben, als es der hl. Lehrer selbst bei Rekapitulirung seiner vorangehenden Erörterungen (de consc. n. 67) mit folgenden Worten gethan hat: „Posito igitur principio a D. Thoma tradito ac satis superque probato, nempe quod nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti, quod idem est ac dicere, non posse legem incertam certam obligationem inducere: necessario eruitur, esse moraliter certum, quod ubi duae opiniones aequalis ponderis concurrunt, non est obligatio sequendi tutiorem. Si quis autem de hujus sententiae certitudine rationem exposcat, breviter ei ex omnibus in hoc monito probatis respondebitur: quia lex dubia non obligat. Et si quaerere pergat, cur lex dubia non obliget, respondebimus hoc succincto argumento: Lex non sufficienter promulgata non obligat: lex dubia non est sufficienter promulgata (quia, dum lex est dubia promulgatur sufficienter dubium sive quaestio, sed non promulgatur lex): ergo lex dubia non obligat. Qui argumentum hoc inficiari vellet, probare deberet vel: quod lex etiam non promulgata obligat, vel quod dubia est vere promulgata; contra id, quod expresse docet S. Thomas et alii communiter, ut vidimus; sed nunquam harum propositionum ullam probabit in aeternum. Haec tandem sit conclusio hujus sententiae: Spectato pondere aequali utriusque opinionis, homo dubius maneret neque operari posset; spectata autem vi legis cum ipsa eo casu non sit sufficienter promulgata, non obligat nec ligat. Et ideo homo utpote ab hujusmodi lege dubia non ligatus, redditur certus de sua libertate, et sic licite operari potest.“

Gehen so die Beweisführungen dieser ersten Classe insgesammt zunächst von dem Begriffe des Gesetzes aus, um aus dessen Nichtexistenz nach dem Grundsatze cessante causa cessat effectus auf das Nichtvorhandensein einer Verpflichtungskraft (virtus legis, vis obligatoria) zu schließen und daraus endlich in letzter Instanz die sittliche Freiheit des Subjektes mit unläugbarer Gewißheit zu folgern, so schlagen die Argumente der zweiten Art dialektisch die gerade entgegengesetzte Richtung ein, um aber schließlich, wenn auch in rückläufiger Bewegung, bei ganz demselben Resultate anzulangen. Sie nehmen sämmtlich Stellung und Ausgangspunkt in der durch

Vernunft und Offenbarung unzweifelhaft feststehenden Thatsache der ethischen **Freiheit** des Menschen. Der menschliche Wille, an sich eine blinde Potenz, deren ganze Thätigkeit im bloßen Anstreben ihres durch das Erkenntnißvermögen ihr erst vorgehaltenen Objektes aufgeht, kann als solcher mit dem im Gesetze in verbindlicher Weise sich ihm ankündigenden Willen Gottes nur durch Vernunfterkenntniß in Berührung und ethische Beziehung treten. Die vorgängige Erkenntniß des Gegenstandes gestaltet sich demnach ganz eigentlich zur conditio sine qua non für die Bethätigung des Willens überhaupt und speciell auch gegenüber dem Gesetze für seine ethische Selbstbestimmung und Zurechnungsfähigkeit. Nun kann aber von einer Erkenntniß so lange nicht die Rede sein, als der Verstand sich dem betreffenden Gesetze und dessen sittlich nöthigender Macht gegenüber im Zustande wirklichen Zweifels befindet. Denn eins und dasselbe erkennen und zugleich bezweifeln ist absolut unmöglich und die Behauptung einer solchen Möglichkeit wäre in der That nichts Geringeres als die Proklamirung des krassen Skepticismus, weil formale Läugnung des obersten Denkgesetzes. Folglich ist ein Gebunden- und Verpflichtetsein des freien Willens durch eine lex vere dubia schlechterdings unmöglich, ja undenkbar. Also abermals: Lex vere dubia non ligat voluntatem.

Als ein Gerippe einfacher und doch beweiskräftiger Argumentation dieser zweiten Art darf hier das argumentum ex ratione bezeichnet werden, welches Ballerini mit Recht der in den frühern Ausgaben des Gürh'schen Compendiums figurirenden, nicht besonders glücklichen Beweisführung substituirt hat.

Jede der beiden genannten Argumentationsweisen nun hat ihre eigenartigen Vorzüge und die in der Regel von den Moralisten auch vollzogene Verbindung beider miteinander zu einer Reihe von Beweisen oder einem einzigen Gesammtbeweise ist zweifelsohne geeignet, die Berechtigung des probabilistischen Princips nach allen Seiten hin genügend klarzustellen. Besonders empfehlenswerth dürfte jedoch eine Betrachtungsweise sein, welche, wie uns scheint, nicht nicht nur dieses leistet, indem sie, das ganze Verhältniß des einzelnen Gesetzes zur menschlichen Freiheit als solches umfassend, sowohl das sogenannte argumentum ex defectu obligationis (in lege) als jenes ab ignorantia legis (in subjecto) zu voller Geltung kommen läßt, sondern zugleich im Wesentlichen die ganze

Reihe jener falschen Anschauungen streift und als solche kennzeichnet, von denen aus die Rigoristen die Beweise der Probabilisten entkräften zu können gemeint haben. Diese Betrachtungsweise besteht darin, daß man an der Hand des oben entwickelten Grundverhältnisses von Gesetz und Freiheit die verschiedenen einzelnen Beziehungen durchgeht, welche zwischen beiden denkbar sind, um dann ganz genau jenen Punkt zu fixiren, auf welchem erst die sämmtlichen Bedingungen vorliegen, unter denen die Freiheit durch irgend ein Gesetz wirklich gebunden und so im einzelnen Falle das Verhältniß strenger Verpflichtung für den menschlichen Willen reell geschaffen wird. Bei dieser Betrachtung muß das probabilistische Princip sich als eine logisch nothwendige Folgerung aus dem Verhältnisse von Freiheit und Gesetz resp. aus dem allein richtigen Begriffe der Verpflichtung mit voller Klarheit herausstellen. Wir formuliren das Ergebniß einer solchen Betrachtung kurz in folgenden Sätzen:

Erstens. Die erste und Grundbedingung dafür, daß ein Gesetz wahre Verpflichtungskraft besitze und ausübe, ist jene, daß dasselbe seinerseits ein Ausfluß aus dem ewigen Gesetze sei. Umgekehrt aber besitzt die lex aeterna als solche keine den menschlichen Willen unmittelbar berührende und bindende Kraft. Obschon also selbst die höchste und letzte Quelle aller Verbindlichkeit im Himmel und auf Erden, erzeugt sie dieselbe thatsächlich für das Individuum doch stets nur mittelst der natürlichen und positiven Einzelgesetze, welche auf ihr als ihrer Grundlage beruhen. Lex aeterna actualiter non ligat nisi mediante lege naturali vel positiva.

Das erste Glied der vorstehenden Behauptung hat Seitens katholischer Theologen nie einen Widerspruch erfahren. Es spricht ja auch nur den Grundgedanken der an die sokratische Philosophie anlehnenden, von Augustinus aufgestellten und dann später von der Scholastik, namentlich dem hl. Thomas, bis in's Einzelnste entwickelten großartigen Theorie vom Gesetze aus. Hingegen hat einer der gewiegtesten aber auch verbissensten Gegner des Probabilismus und des hl. Alphonsus, der Lektor P. Jo. Vinc. Patuzzi keinen Anstand genommen, im Gegensatze zu dem zweiten Theile der obigen Behauptung die These aufzustellen: „saltem leges divinas jam ab aeterno promulgatas fuisse et usque ab aeterno obli-

gandi habuisse virtutem, priusquam creaturae legem audirent ac cognoscerent.“ Diese unerhörte Anschauung über Verpflichtungskraft würde an und für sich eine eigene Berücksichtigung nicht verdienen. Denn so unverblümt wie sie in diesen Worten ausgesprochen vorliegt ist sie ein Unikum in der Geschichte der Moral und wird gewiß nach der gründlichen Widerlegung, welche ihr durch Alphonsus zu Theil geworden ist, auch in Zukunft nie wieder auftauchen. Nichtsdestoweniger ist es doch theoretisch und praktisch von Interesse, einen Augenblick bei ihr zu verweilen. Theoretisch, weil in ihr der antiprobabilistische Gedanke bis zur äußersten Consequenz verfolgt, und dann auch mit dankenswerther Offenheit formulirt ist. Man mag den schroffen Rigorismus Patuzzi's und sein leidenschaftliches, verketzerungssüchtiges Auftreten gegen Alphonsus noch so sehr verurtheilen — daß er ein Theologe von umfassender Gelehrsamkeit war, daß er bezüglich mancher Fragen der Moral, bei welchen sein tiefgründiger Haß gegen den Probabilismus und alles damit Zusammenhängende ihm den Blick nicht verfinstern konnte, sich auch positive Verdienste erworben hat, daß er aber vor Allem ein klarer und die von ihm einmal für richtig erachteten Anschauungen bis zu ihren äußersten Consequenzen überschauender und verfechtender Kopf gewesen ist, kann Niemand in Abrede stellen, der seine Schriften gelesen hat. Und gerade als letztern zeigt er sich auch im vorliegenden Falle. Praktisch aber ist seine Theorie auch heute noch um deßwillen der Beachtung werth, weil man aus der Art und Weise, wie Manche sich über die Stellung des Probabilismus zur lex aeterna äußern, schließen muß, daß sie in ähnlichen Anschauungen befangen sind wie er, ohne aber sich selbst und Andern darüber ebenso **klar und** unumwunden Rechenschaft zu geben, wie es Patuzzi dem hl. Alphons gegenüber gethan hat.

Zur Erhärtung seiner Doctrin, bezüglich deren der hl. Alphonsus mit Emphase bemerkt und dann glänzend darthut, das gerade Gegentheil sei die Lehre des hl. Thomas und aller Theologen, speciell auch der Koryphäen der thomistischen Schule, als deren Wortführer der P. Lektor sich gerirte, beruft sich Letzterer auf eine Stelle in der Summa des hl. Thomas. Gerade in dieser Stelle selbst ist aber in Wirklichkeit, wenn auch nicht in breiter Entwicklung, doch so klar andeutend der Patuzzischen Anschauung das Urtheil gesprochen, daß die betreffenden Worte des hl. Lehrers allein das Material zu

deren Widerlegung vollständig an die Hand geben würden, wenn auch Thomas und mit ihm alle großen Theologen nicht so oft und ausdrücklich die von uns oben reproducirte Lehre vorgetragen hätten. Die von Patuzzi mißdeuteten Worte [1]) lauten nämlich: „Dicendum, quod promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex aeterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et verbum divinum est aeternum et scriptura libri vitae est aeterna; sed ex parte creaturae audientis et inspicientis non potest esse promulgatio aeterna.“ Läßt man die in diesen Worten des hl. Thomas selbst angedeutete Distinktion wirklich zu ihrem Rechte kommen, so kann von einer aeterna obligandi virtus der göttlichen Gesetze in dem Sinne wie Patuzzi sie zur Bekämpfung des Probabilismus behauptet gar keine Rede mehr sein. Man hat eben zu unterscheiden zwischen Gesetz und Gesetz, Promulgation und Promulgation. In ihrer Beziehun zu Gott, von dem sie stammen und mit dem (als λόγος) sie im tiefsten Grunde identisch sind, sind freilich beide ewig wie Er selbst und Alles in Ihm. Das läugnet kein Probabilist. In ihrer Beziehung zu den Creaturen aber, für welche sie allerdings von Ewigkeit her (antecedenter, materialiter, virtualiter oder in actu primo, wie verschiedene Theologen denselben Gedanken unter verschiedenen Bezeichnungen wiedergeben) bestimmt sind, können sie der Wirkung nach nicht ewig sein, sondern treten erst in der Zeit (consequenter, formaliter, actualiter und in actu secundo) thatsächlich in Kraft und Wirksamkeit, und schaffen so in einem ganz bestimmten Zeitpunkte für dieselben Gott gegenüber reell das Verhältniß der sittlichen Verbindlichkeit. Und zwar geschieht dies in Form der einzelnen natürlichen und positiven Gesetze, welche allen freien Creaturen nach Maßgabe ihrer Bedürftigkeit als sittliche Norm und Regel auferlegt werden. So werden diese freien Geschöpfe ihrerseits dann befähigt, mittelst dieser einzelnen Normen durch freie Selbstbewegung mit der lex aeterna, dem ewigen Regulator für alles Geschaffene, sich und ihre Thätigkeit ebenso in Einklang zu setzen, wie in der physischen Ordnung diese Harmonie nach den Gesetzen der Nothwendigkeit sich entwickelt und vollzieht. Das Resultat von Allem aber ist nichts anderes, als die vollkom-

[1]) S. Thom. I—II. qu. 91. a. 1. ad 2.

mene Durchführung und Realisirung des göttlichen Weltgedankens als ethischer wie als physischer Kosmos. Damit ist dann auch vom Standpunkte der christlichen Speculation aus das zugegeben, was Wahres an der in der Geschichte der Philosophie so oft aufgetauchten und verzerrten Auffassung Gottes als „Weltseele“ enthalten ist, und was andererseits Wahres darin liegt, wenn wir in Uebereinstimmung mit den Traditionen aller Zeiten für die ethische Ordnung das Gewissen als die „Stimme Gottes“ im Menschen bezeichnen. Wie der persönliche Logos in der Fülle der Zeit durch die Thatsache seiner Fleischwerdung in Menschengestalt unter den Menschen und für dieselben erschienen ist: analog wandelt die ratio divina als lex aeterna in Gestalt der einzelnen natürlichen und positiven Gesetze auf Erden unter den Menschenkindern, nimmt in diesen Einzelgesetzen gleichsam zeitlichen Charakter und endliche Natur an, um, selbst gottmenschlicher Art, die Einigung zwischen Gott und den Menschen zu verwirklichen, Gottes Wille und des Menschen Wille in Einklang und Harmonie zu setzen. Wie der Sohn Gottes kommt also allerdings auch das Gesetz „von den ewigen Bergen herab,“ aber in den Niederungen der geschaffenen Welt tritt es in Form unscheinbarer, schlichter Vorschriften der Vernunft und der befugten Gewalten an den einzelnen Menschenwillen heran, indem es den Anspruch erhebt, daß dieser sich ihm beuge, und indem es diesen Anspruch neben den andern Beweisen und Zeichen für seine überirdische Herkunft, seine göttliche Hoheit und Majestät, vor Allem und stets durch sein wahrhaft kategorisches, unüberhörbares und unwiderlegliches „Du sollst“ motivirt. Es redet eben auch wie Einer, der Macht hat.

Sylvius hatte also den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er um einer möglichen Verzerrung in dem später von Patuzzi wirklich beliebten Sinne vorzubeugen, die oben citirten Worte des hl. Thomas commentirend geschrieben hatte: Lex aeterna fuit ab aeterno lex materialiter, non fuit tamen ab aeterno formaliter seu sub ratione legis actualiter obligantis; quia tunc non fuit actualis et perfecta promulgatio.“ In seinen Erläuterungen zu der vorhergehenden Quaestio aber hatte er bereits einer zweiten Instanz Patuzzi's im Vorhinein den Boden entzogen durch die Bemerkung, auch die nach der Lehre des hl. Thomas zugleich mit der Eingießung der einzelnen Menschenseele in den Körper durch Gott

sich vollziehende Einprägung des Naturgesetzes sei nur als eine quasi promulgatio in habitu aufzufassen. Actualiter autem, fügt er dann bei, tunc unicuique promulgatur, quando cognitionem a Deo accipit dictantem, quid juxta rectam rationem naturalem sit amplectendum, quid fugiendum. Dies führt uns zur Würdigung von zwei weitern Bedingungen, welche für das Zustandekommen reeller Verpflichtung des menschlichen Willens durch irgend ein Gesetz gleichfalls unerläßlich sind.

Zweitens. Auch die natürlichen und positiven Einzelgesetze treten als solche nicht unmittelbar in Berührung mit dem menschlichen Willen, um die in ihnen ruhende, aus dem ewigen Gesetze stammende sittliche Wahrheit und göttliche Auktorität ihm gegenüber geltend zu machen. Sie wenden sich vielmehr zunächst blos an das Erkenntnißvermögen in Form praktischer Wahrheiten und werden nur mittelst der Erkenntniß, indem die in ihnen leuchtende Wahrheit als eine wesentlich praktische und deßhalb dem Wollen und Handeln vorleuchtende sich manifestirt, zu wirklichen Objecten für die begehrende Kraft, zu Normen und Zielpunkten für die Selbstbewegung des Willens. Zweite Bedingung für das Zustandekommen der Bindung des Willens durch irgend ein Gesetz ist demnach die vorgängige Erkenntniß seines Inhaltes als einer praktischen Wahrheit, als einer Direktive für die ethische Willensbethätigung. Lex non ligat voluntatem nisi mediante intellectu.

Will man mit einem Worte den tiefsten innern Grund für das Bestehen der in diesem zweiten Satze ausgesprochenen ethisch-psychologischen Thatsache angeben, so muß man auf den Plan Gottes zurückgehen. Nach diesem sollte in dem menschlichen Geiste ein wahrhaftiges Ebenbild Gottes selbst erschaffen, und deßhalb speciell nicht nur ein durch den Besitz von Vernunft und freien Willen ausgezeichnetes Geschöpf, sondern in diesem auch ein dem in Gott selbst bestehenden ganz analoges Verhältniß zwischen jenen beiden Potenzen in gleichzeitiger totaler Abhängigkeit beider von Gott verwirklicht werden. Gleichwie daher das formale menschliche Denken nur durch seine Beziehung zu den Gedanken Gottes, welche es gleichsam nachdenkt, zum Erkennen seines Objektes, der Wahrheit, wird: so wird auch das physische menschliche Streben und Begehren zum Anstreben und Wollen seines Objektes, des Guten, nur durch seine Beziehung zum göttlichen Willen. Wie dort, so ist auch hier

diese Beziehung, als Relation des Endlichen zum Unendlichen, nothwendig ein Verhältniß der Abhängigkeit und wenn man will eine Schranke. Nur nimmt diese beim Wollen einen andern Charakter an als beim Erkennen, weil Natur, Bestimmung und Bethätigungsweise der beiden Vermögen selbst verschieden sind. Soll nach dem Plane des Schöpfers im menschlichen Verstande und seiner Thätigkeit die ewige Weisheit im endlichen Abbild wiederstrahlen, in wiefern sie der Sitz jener Ideen ist, die Gott selbst durch Schöpfung verwirklicht und den Menschen erkennbar gemacht hat, so soll der freie Wille als causa secunda eine Nachahmung des Wollens und Wirkens der causa prima sein. Nun ist aber Gottes Wollen und Wirken beherrscht von Seiner unendlichen Weisheit, Seine ewige Vernunft so zu sagen die Direktive seiner Thätigkeit. Folglich muß auch das menschliche Wollen und Wirken seine Norm haben im Erkennen, und zwar seine nächste Norm im menschlichen Erkennen, da dieses selbst aber für die praktische wie für die theorethische Wahrheit nur durch mittelbare Einwirkung und gleichsam Einstrahlung der göttlichen Ideen in den menschlichen Geist zu Stande kommt, mittelst desselben seine höchste Norm in der göttlichen Vernunft[1]). Wie also die göttlichen Ideen als Vorbilder des Schöpfers durch die Geschöpfe selbst dem menschlichen Verstande die Erkenntniß der theoretischen Wahrheit erst ermöglichen und vermitteln, so werden auch die göttlichen Ideen als Vorbilder des unbewegten Bewegers, des Führers und Lenkers aller Dinge zu ihrem Ziele dem menschlichen Willen nur kund und für dessen eigene Bethätigung maßgebend durch deren Erkenntniß von Seiten des Verstandes. Also ohne Erkenntniß der praktischen Wahrheit durch göttliche Verlautbarung derselben an den Verstand keine Möglichkeit eines Gebotes und einer Pflicht, ohne sie keine Uebertretung und keine Sünde, keine Verschuldung und keine Verantwortlichkeit. Lex non ligat voluntatem nisi mediante intellectu.

Drittens. Die Erkenntniß einer Wahrheit als sittliche Direktive für den Willen genügt aber allein gleichfalls noch nicht, um dem Willen ethische Nöthigung, d. h. Pflicht aufzuerlegen. Es muß sich mit ihr vielmehr die weitere Erkenntniß dieser ethischen Nothwendigkeit selbst, d. h. die Erkenntniß des das eigentliche Gesetz und

[1]) S. Thom. I—II. qu. 71. a. 6.

die aus demselben erwachsende Pflicht stets begleitenden göttlichen Imperativs, welcher die wesentliche Form des Gesetzes ist, verbinden, damit der so sein eigenes Gebundensein durch den göttlichen Willen erkennende menschliche freie Wille wahrhaft gebunden und und verpflichtet sei. Lex non ligat libertatem nisi mediante scientia legis qua talis.

Durch strenges Festhalten der in diesem Satze formulirten Bedingung wird einerseits in der oben des Weitern entwickelten Weise der Wahrheit der katholischen Unterscheidungslehre über Rath und Gebot die gebührende Rechnung getragen, andererseits aber auch das beigemischte „Körnchen Wahrheit" respektirt, welches die falsche Lehre der kritischen Ethik so Vielen mundgerecht gemacht hat. Kant's vielbewunderte und allerdings auch vielbelachte pathetische Apostrophe an die „Pflicht" gelangt so an die richtige Adresse und wird zugleich auf das richtige Maß beschränkt, damit aber auch der Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen zur Unmöglichkeit gemacht. Der göttliche Imperativ, die voluntas divina jubens et vetans des hl. Augustin, die Dei ratio imperans des hl. Thomas, die cognitio a Deo dictans des Sylvius tritt in ihr ganzes und volles Recht. Gleichzeitig wird aber auch unbedingt festgehalten an dem, was mit dem hl. Thomas die ganze Schule bezüglich der Conformirung des menschlichen mit dem göttlichen Willen in dem Satze lehrte: „Non quantum ad omnia (materialiter et in particulari) tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinae; sed etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini praecipue innotescit per praeceptum divinum". [1])

Viertens. Endlich ist eine wirkliche scientia legis qua talis ganz undenkbar, so lange die Erkenntniß der Existenz und Verbindlichkeit des Gesetzes nicht (wenigstens moralisch) gewiß ist, und diese moralische Gewißheit ist unmöglich, so lange sich der Geist im Zustande wahrhaft begründeten und stichhaltigen Zweifels befindet, der seinerseits wesentlich ein Zustand der Nichtgewißheit, also das kontradiktorische Gegentheil der erforderten Gewißheit ist. Lex non ligat libertatem nisi mediante certitudine saltem morali in-

[1]) S. Thom. I—II. qu. 19. a. 10.

tellectus de existentia legis ejusque obligatione. Also wiederum: Lex dubia non ligat libertatem.

Die letzte Frage, um die es sich nämlich in unserer Controverse noch handeln kann, ist die, ob für das Zustandekommen wirklicher Verpflichtung ein Erkennen und Wissen um das Gesetz und seine verbindliche Kraft im strengen Sinne (moralisch) gewisser Erkenntniß als conditio sine qua non gefordert sei, oder ob für jene Wirkung nicht etwa auch das sogenannte Wissen als hinreichend zu erachten sei, wie es die Ueberzeugung von der Wahrscheinlichkeit einer Sache unserm Verstande zu verleihen pflegt. Patuzzi gegenüber, der, stets konsequent, das Letztere verfocht, hat Alphonsus neben dem positiven Beweise aus der Lehre der Theologen für das Gegentheil mit Recht wiederholt auf die Thatsache hingewiesen, daß alle Wörterbücher der Welt die Ausdrücke scientia und notitia als ganz gleichbedeutend mit cognitio nehmen und sagt geradezu: Quod sub nomine scientiae intelligatur probabilis notitia, haec est novi vocabularii nova significatio, dum philosophi omnes cum S. Thoma distinguunt opinionem a scientia, quae accipitur ut cognitio certa alicujus veritatis [1]). Gehen wir aber auf den innern Grund jener Thatsache und dieser Lehre zurück, so zeigt sich, wie Patuzzi bereits unter dem Einflusse jener später immer mächtiger gewordenen Zeitströmung stand, welche, nachdem sie mit den alten Traditionen der Schule und ihrer eisernen Terminologie gebrochen hatte, immer mehr „die Begriffe entknocht" und „den Wörtern ihre Bedeutung genommen" hat, wie aber auch andererseits nur auf Grund der so entstandenen Verwirrung der Begriffe die Wahrheit des probabilistischen Princips und deren fast unmittelbarer Zusammenhang mit dem obersten Denkprincip noch so lange verkannt und so hartnäckig bekämpft werden konnte. Reflektiren wir nur einen Augenblick darüber, was für ein Ding denn in Wirklichkeit jenes Etwas ist, das man probabilis notitia nennt!

„Erkennen" und „Nichterkennen", „gewißsein" und „nicht gewißsein" sind nicht konträre, sondern kontradiktorische Begriffe. Zwischen „Erkennen" und „Nichterkennen" und zwischen den aus diesen Akten resultirenden Zuständen des Geistes gegenüber der Wahrheit, dem der Gewißheit und jenem der Nichtgewißheit ist

---

[1]) Theol. mor. de consc. n. 76.

daher ein Mittleres logisch undenkbar und psychologisch unmöglich. Aber sind denn Zweifeln und Meinen nicht so oft wirklich und also auch möglich? Gewiß ist Beides möglich und wirklich. Aber Beides ist nicht das, als was die Oberflächlichkeit es so gerne auffaßt, um ihm dann eine Bedeutung beizumessen, die es nicht besitzt. Das Zweifeln ist kein Mittelding zwischen Erkennen und Nichterkennen, und der Zustand, in welchen der menschliche Geist durch Probabilitätsgründe versetzt wird, ist mit Nichten ein Zwitterzustand zwischen dem der Gewißheit und jenem der Nichtgewißheit. Das Zweifeln geht vielmehr nothwendig in dem kontradiktorischen Gegensatze des Erkennens auf und ist daher wesentlich nur eine besondere Art der Nichterkenntniß. Und der durch Wahrscheinlichkeitsgründe erzeugte Zustand des Geistes steht nicht, wie man sich einbildet, als ein Drittes zwischen der Gewißheit und Nichtgewißheit, sondern ist in seinem innersten Wesen das schlechthinige Gegentheil der Gewißheit, also nur eine species, eine besondere Erscheinungsform der Nichtgewißheit. Zweifeln und Erkennen sind daher bezüglich eines und desselben Objektes sich gegenseitig ausschließende Akte, Meinen und Gewißheit in Bezug auf dieselbe Sache in demselben Geiste inkompossibel. Aber hat im Zustande des Zweifels oder der Meinung der Verstand nicht doch eine gewisse Erkenntniß, welche diesen Zustand von jenem der einfachen Nichterkenntniß und Nichtgewißheit unterscheidet? Auch das, und Niemanden fällt es ein zu behaupten, Nichterkennen und Zweifeln, nicht wissen und meinen seien indentische und congruente Begriffe. Denn wenn auch jedes Zweifeln ein Nichterkennen ist, so ist doch nicht jedes Nichterkennen auch ein Zweifeln, und wenn auch jedes Meinen ein Nichtwissen ist, so gibt es doch auch ein Nichtwissen, was kein Meinen ist. Obschon also im generischen Begriffe zusammentreffend und in Folge dessen der Erkenntniß und der Gewißheit so entgegengesetzt, daß ein Zweifeln nur im Falle der Nichterkenntniß möglich ist und das Meinen den Zustand der Ungewißheit wesentlich voraussetzt, sind doch Nichterkennen und Zweifeln, nicht gewiß sein und meinen specifisch unter einander verschieden. Diese specifische Differenz liegt aber lediglich darin, daß beim Zweifeln mit dem einfachen Nichterkennen und durch dieses bedingt ein gleichzeitiges Hin- und Herschwanken des Intellektes dadurch entsteht, daß er die Erkenntniß von Gründen

besitzt, welche wohl mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit erzeugen, deren logische Kraft aber doch erkanntermaßen nicht bis zum bewußten Besitze und damit zur wirklichen Erkenntniß der Wahrheit selbst hinzuführen vermag, so daß der Geist logisch und ethisch genöthiget ist, sein definitives Urtheil in Betreff dieser zu suspendiren. Der specifische Unterschied zwischen dem Meinen und der einfachen Ungewißheit aber liegt darin, daß beim Meinen der Geist auf Grund und unter Fortdauer seiner Ungewißheit aus jenem Zustande des Hin- und Herschwankens, wie es beim eigentlichen Zweifeln stattfindet, heraustritt, um von seinem Rechte Gebrauch zu machen, kraft dessen er auf Wahrscheinlichkeitsgründe gestützt, nicht etwa der einen oder andern von entgegengesetzten Behauptungen als einer wahren seinen assensus firmus leistet (wozu er außer dem Falle der erkannten Wahrheit nie ein Recht besitzt), sondern der einen oder andern sich mehr oder weniger zuneigt, als einer solchen, welche aus den vorliegenden Gründen in höherm oder geringerm Grade Zustimmung verdient, jedoch stets mit der gleichzeitigen Ueberzeugung, daß diese Zustimmung objektiv dennoch möglicherweise der andern gebühre, und dem Vorbehalt, der einen oder andern nur dann unbedingt und definitiv (assensu firmo) zuzustimmen, wenn sie auf irgend einem Wege als Wahrheit von ihm mit Gewißheit erkannt würde.[1]) Demgemäß ist also allerdings der Geist im Zweifeln und beim Meinen im Besitze einer Erkenntniß, welche er im Zustande einfacher Unwissenheit und Ungewißheit nicht besitzt, aber diese Erkenntniß ist keineswegs irgend eine, etwa bloß dem Grade nach von der gewissen verschiedene Erkenntniß der Wahrheit selbst, sondern lediglich und wesentlich nur Erkenntniß von Gründen, und zwar von bloßen Wahrscheinlichkeitsgründen, welche mit Nichterkenntniß der Sache selbst, für und gegen welche dieselben sprechen, sogar nothwendig und innerlich verbunden ist.

Auf unsere Frage angewandt, heißt das unwidersprechlich: Solange der menschliche Geist irgend einer praktischen Wahrheit, welche ihm Pflichtnöthigung auferlegen soll, d. h. einem Gesetze

---

[1]) Jener Zustand des Geistes, in dem er bei objectiv unzulänglichen Gründen eine Sache für wahr hält ohne der Ungewißheit sich bewußt zu sein, kommt hier selbstverständlich nicht in Betracht, obwohl er gleichfalls als Meinung (im weiteren Sinn) qualificirt werden muß.

gegenüber sich im Zustande des Zweifels oder der bloßen Meinung befindet, mag er immerhin die Kenntniß mehr oder weniger erheblicher Gründe für den Bestand und die Verpflichtungskraft eines Gesetzes besitzen, — gewiß aber ist, daß so lange dieser Zustand wirklich währt, er schlechterdings gar keine, auch keine niedergradige, wirkliche Erkenntniß (cognitio, notitia, scientia und conscientia) des Gesetzes selbst und seiner Verbindlichkeit besitzt, und daß nur die Impotenz zu logischem Denken bestreiten könnte, er befinde sich in dieser Beziehung im Zustande absoluter, subjektiver Unwissenheit. Wo aber dieß der Fall, da kann nach der übereinstimmenden Lehre der philosophischen Ethik und der christlichen Moral von reeller Verpflichtung, von wirklicher Versündigung und Strafbarkeit keine Rede sein. Man ist also vor die Alternative gestellt: entweder das Contradiktionsprincip selbst in Abrede zu stellen und mit dem krassen Skepticismus in der Theorie zugleich für die Praxis den Zweifel zum Princip zu erheben, oder mit den Probabilisten festzuhalten an der Grundwahrheit ihres Systems: Lex vere dubia non ligat.

Diese letztere Betrachtung wirft nebenbei auch Schlaglicht auf eine doppelte Thatsache. Der fast unmittelbare Zusammenhang, in welchem das Princip des Probabilismus mit dem obersten Denkgesetze steht, enthält die Erklärung, warum die reflexe Begründung und die reflektirende Darstellung des Beweises für dasselbe so große Schwierigkeiten bietet, während die direkte Erkenntniß der in ihm ruhenden Wahrheit und die auf dieser wieder ruhende Ueberzeugung und Anwendung desselben im Leben stets das gemeinsame Erbgut aller vernünftig denkenden Menschen und namentlich aller Christenmenschen von normalem Gewissen gewesen ist, und, wie jeder Beichtvater aus der Praxis weiß, auch heute noch ist. Auf die Gefahr hin, von der geistigen Unfähigkeit sich den Vorwurf der Sophisterei zuzuziehen, muß man sich daher, wenn es die Instruirung des formellen Beweises für die Berechtigung des probabilistischen Gedankens gilt, allerdings bequemen, auf dem Wege des Ratiociniums bis fast an die Grenzpfähle des menschlichen Erkennens zurückzugehen. Noch einen Schritt weiter aber — und man steht im Gebiete der unmittelbaren Evidenz, und dieselbe Wahrheit stellt sich so selbstverständlich und mit solcher Klarheit dar, daß alle Welt sie stets erkannt und auch noch kein Tutiorist

und Probabiliorist in seinem Handeln und Leben sich dem Einflusse ihrer unwiderstehlichen Macht hat entziehen können.

Auf der andern Seite aber erklärt sich auch die geschichtliche Thatsache, daß das Christenthum länger als ein Jahrtausend mit seiner ganzen göttlichen Moral in der Welt sein und die Menschheit hat heiligen können, ohne daß es eine formelle Frage über „Probabilismus" gab. Die Wahrheit seines Princips war immer da und auch immer erkannt, wenn sie auch noch nicht den unglücklichen Namen führte, an welchen sich in späterer Zeit so viel Wirren und Weiterungen geknüpft haben. Der einzige Artikel des heiligen Thomas[1]) über die Frage Utrum conscientia liget? zeigt das zur Evidenz. Denn er enthält in seiner bejahenden Antwort auf diese Frage, die nach allen wesentlichen Richtungen hin klar und sicher gestellte Wahrheit: „Das Gewissen bindet den freien Willen und zwar auf Grund und in Kraft des Gesetzes als des göttlichen in ihm kundwerdenden Willens, und umgekehrt bindet auch das Gesetz den menschlichen Willen, aber nur mittelst des Gewissens als der klaren, gewissen, aktuellen Erkenntniß des Gesetzes und seiner Verbindlichkeit." Das ist nun die Lehre nicht nur des hl. Thomas, sondern der ganzen christlichen Vorzeit, und diese Lehre ist der Sache nach identisch mit jener des richtig verstandenen Probabilismus, wie wir sie zu entwickeln versucht haben.

Es erübrigt nur noch, in aller Kürze eine Frage zu würdigen, welche auch heute noch unter den Probabilisten strittig ist. Wir sagen „unter den Probabilisten." Denn aus Allem, was uns seither zu Gesicht gekommen, konnten wir uns nie überzeugen, daß der ächte Aequiprobabilismus sich specifisch vom Probabilismus unterscheide. Hingegen lassen sich einige wenige reelle (aber nicht specifische) Differenzen, wenigstens in der Theorie, unseres Erachtens nicht in Abrede stellen. Die gewichtigste unter diesen ist es, über welche wir im Anschluß an das Gesagte und zum Abschluß unseres Beweises für die Wahrheit und Berechtigung des probabilistischen Princips an dieser Stelle unsere Meinung auszusprechen haben. Für uns persönlich besitzt diese allerdings den Charakter einer vollständigen subjektiven Ueberzeugung. Darum drängen wir sie aber keinem Andern

---

[1]) De verit. qu. 17. a. 3.

auf und beanspruchen für dieselbe keinen größern Werth, als die Gründe werth sind, auf welchen sie beruht.

14. Das probabilistische Princip hat in seiner Sphäre (in quaestionibus de solo licito vel illicito) ganz ausnahmslose Geltung und steht daher in voller Kraft nicht nur für die Fälle, in welchen der Zweifel sich auf den Bestand (existentia) oder die Ausdehnung (extensio) eines Gesetzes bezieht, sondern auch in dem Falle, wo ein seiner Zeit gewiß gewesenes Gesetz durch bereits eingetretene wahrscheinliche Erfüllung wahrhaft zweifelhaft geworden ist (in vero dubio de cessatione legis). Für die Wahrheit dieses Satzes lassen sich unter den ältern Theologen so große Namen citiren, daß der hl. Alphonsus laut eigenen Geständnisses auf das bloße Gewicht dieser äußern Auktorität hin sich veranlaßt gesehen hat, demselben beizupflichten und in vorkommenden Fällen demgemäß zu entscheiden, obschon er nie aus innern Gründen zu eigener Ueberzeugung von der Berechtigung desselben hatte gelangen können. Später aber bekannte er sich ausdrücklich zu der entgegengesetzten Lehre und hat, wenngleich einzelne Stellen ihm dabei entgangen sein mögen, im Allgemeinen auch die durch diesen Meinungswechsel bedingten Aenderungen in seinen Schriften eintreten lassen.[1]) Uns ist es, offen gestanden, gerade umgekehrt ergangen. Daß neben so großen Auktoritäten für den obigen Satz sich auch so viele und stattliche dagegen anführen lassen, daß die Probabilisten selbst auf diesem Punkte sich plötzlich in zwei Lager scheiden, und während die einen ihr Princip hochhalten die Andern es fahren lassen, daß namentlich der hl. Alphonsus selbst, nachdem er lange geschwankt, sich schließlich zu denen geschlagen hat, welche dem obigen Satz sogar die Probabilität absprechen zu sollen glauben — das Alles hat uns stets das argumentum ab auctoritate, den äußern theologischen Beweis als zweifelhaft erscheinen lassen. Die innern Gründe für die Wahrheit des obigen Satzes sind uns hingegen immer so evident vorgekommen, daß es uns trotz des Schwankens der Auktoritäten nie einen Augenblick möglich gewesen wäre, ihn ernstlich zu bezweifeln, und daß wir uns stets vor die Alternative gedrängt

---

[1]) Vgl. darüber Vindic. Alphons. I. c. 1. a. 3, II.

sahen, entweder dem probabilistischen Grundsatze überhaupt die Zustimmung zu versagen oder auch im vorliegenden Falle an seiner Wahrheit und Alleinberechtigung festzuhalten. Wie, muß man sich doch immer sagen, wie sollte, wenn es wirklich wahr ist, daß einem zweifelhaften Gesetze eo ipso die virtus legis, die Verpflichtungskraft, wegen Mangels der genügenden subjektiven Erkenntniß abgeht, gerade in diesem Falle eine Verpflichtung dennoch ohne diese Erkenntniß und im Zustande des wirklichen Zweifels zu Stande kommen? Woher soll es kommen, daß die innere logische Kraft einer Wahrheit mit einem Male lahmgelegt und gebrochen werde lediglich auf Grund eines rein äußerlichen Umstandes? Denn ob der Zweifel so oder anders entstanden, ob diese oder jene Thatsachen, dieser oder jener Zeitpunkt ihn erzeugt haben (natürlich den Fall der ignorantia culpabilis ausgenommen, der aber für die cessatio legis genau dieselbe moralische Bedeutung hat wie für dessen existentia und extensio und, wie gleich Anfangs schon einmal bemerkt, mit der ganzen probabilistischen Controverse nichts zu schaffen hat) — das Alles ist doch für die Kernfrage, um die sich alles dreht, etwas rein Aeußerliches, daher innerlich irrelevant und wesentlich Nebensache. Die Hauptfrage bleibt immer die: Ist das Gesetz im vorliegenden Falle wahrhaft zweifelhaft oder nicht? Wenn ja — und das wird von beiden Seiten ausdrücklich vorausgesetzt — dann kann es nicht verbinden, weil, falls auch alle andern Erfordernisse zum Begriffe des Gesetzes vorhanden wären, und es somit als eine lex objectiva oder antecedens bezeichnet werden müßte, ihm gegenüber doch immer bei der genannten Voraussetzung ganz gewiß die Seitens des Subjectes unerläßliche Bedingung der Erkenntniß fehlte, ohne welche ein subjectives Gebundensein durch das Gesetz, wie wir, und zwar an der Hand des hl. Alphonsus evident gezeigt zu haben glauben, nicht möglich und nicht einmal denkbar ist. Die Consequenz ist also offenbar auf Seite der Probabilisten.

Oder wäre das doch vielleicht nur Schein? Diese Frage ist namentlich bei dem eben bezeichneten Stand der Controverse gewissenhaftester und vorurtheilsfreiester Prüfung werth. Denn es wäre an sich ja immerhin denkbar, daß die Consequenz in Wirklichkeit auf Seiten Jener wäre, welche auf den ersten Blick als die Inkonsequenten erscheinen, und unseres Erachtens würde man in

der That den „Aequiprobabilisten" nicht volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn man mit dem obigen allgemeinen Hinweis auf Inkonsequenz allein die Sache ganz abthun und alle Gegengründe entkräften zu können glaubte. Gehen wir also tiefer auf die Sache ein.

Es sind logisch nur zwei Fälle denkbar, in welchen ein an sich wahrer Satz thatsächliche Geltung nicht beanspruchen und Anwendung auf gegebene Verhältnisse nicht finden kann. Der erste Fall liegt vor, wenn es sich um Verhältnisse handelt, mit welchen er, tiefer betrachtet, überhaupt nichts zu schaffen hat. Auf ein augenfälliges Beispiel dieser Art sind wir im Verlaufe unserer Abhandlung gestoßen: die zu Zeiten beliebte Anwendung des probabilistischen Grundsatzes auf Fälle, welche dem Bereiche des tutioristischen Princips angehören, und umgekehrt. Um eine analoge Verquickung oder Verwechselung handelt es sich nun bei der Frage, die uns jetzt beschäftigt, offenbar nicht, und demnach wird auch von keinem „Aequiprobabilisten" etwas Derartiges behauptet. Ein zweiter Fall der Unanwendbarkeit eines an sich wahren Satzes auf gegebene Verhältnisse liegt aber vor, wenn dessen Inhalt lediglich Folgerung aus einer höher gelegenen, allgemeinen Wahrheit ist, welche als solche ihn dann einerseits allerdings begründet, jedoch so, daß sie ihn auch andererseits innerlich einschränkt und begränzt. In der Regel kann man diese innern Grenzen sogar in Form irgend eines andern Satzes namhaft machen, welcher dieselbe Grundwahrheit wie der in Rede stehende zur Quelle hat, und in welchem daher nicht blos das Correktiv für eine einseitig-extreme und darum falsche Handhabung desselben, sondern auch das Mittel für den formellen Nachweis geboten ist, daß die scheinbare Dissonanz sich doch in Harmonie auflösen und das auf den ersten Blick Widersprechende bei näherer Erwägung seine Ausgleichung in jener Grundwahrheit finden läßt, in welcher beide Sätze aufgehen weil beide aus ihr stammen. Folgendes Beispiel mag diesen Fall veranschaulichen. Der Satz: „Der Unterthan schuldet dem Gesetze Gehorsam" enthält unbestritten eine sittliche Wahrheit, die als solche aus der höher gelegenen Wahrheit (dem obersten sittlichen Gesetze) hergeleitet ist: „Die Ordnung muß gewahrt werden". Aus demselben Grundgesetze folgt aber mit derselben Nothwenigkeit auch die andere Wahrheit: „Kein Gesetzgeber darf die Gränzen seiner Zuständigkeit über-

schreiten." Denn Letzteres wäre eben so gewiß ordnungswidrig und unsittlich wie das Erstere. Nun können sehr wohl Zustände in einem Gemeinwesen wirklich sein, welche die Verletzung dieser Pflicht des Gesetzgebers zur traurigen Evidenz erheben, und in Folge dessen für den Unterthan das Gehorchen den thatsächlich geschaffenen Gesetzen gegenüber nicht nur gewaltig modificiren sondern unter Umständen auch zur sittlichen Unmöglichkeit machen. Denn man muß nun einmal Gott mehr gehorchen als den Menschen, und „oportet magis obedire praecepto legis quam praecepto regis." In diesem Falle könnte also die an sich unbestrittene Wahrheit „der Unterthan muß den Gesetzen Gehorsam leisten" keine Anwendung finden, und weit entfernt, daß ein Verhalten in diesem Sinne der Inconsequenz geziehen werden könnte, erweist sich dasselbe im Hinblick auf die beiden verwandten Wahrheiten erst recht und einzig als konsequent. Etwas analoges wäre nun ohne Zweifel auch in unserm Falle an und für sich möglich; ja die „Aequiprobabilisten" erachten es in der That als wirklich und behaupten, die Nichtanwendung des probabilistischen Princips im Falle der zweifelhaften cessatio legis, welche auf den ersten Blick eine Inkonsequenz zu sein scheine, sei in Wirklichkeit die allein richtige Consequenz. Gerade im Namen der Wahrheit, aus welcher in letzter Instanz der probabilistische Grundsatz abgeleitet sei, müsse man fordern, daß auf seine Anwendung in diesem Falle unbedingt verzichtet werde. Denn der Satz: „Lex dubia non ligat" sei nur eine Folgerung aus der höher gelegenen Wahrheit: „Ein Mal bestehendes und als solches gewisses Recht kann durch zweifelhaftes Recht nicht gebrochen werden," welche somit seine Anwendbarkeit begründe aber auch begränze. Nun sei aber im Falle der zweifelhaften cessatio legis der objektive Sachverhalt der, daß das Recht des Gesetzes ein gewiß bestehendes war vor der zweifelhaften Erfüllung desselben. Folglich sei gerade im Namen des Grundgedankens, auf welchem das probabilistische Princip beruhe und im Namen dieses Principes selbst das blos zweifelhafte, weil durch blos wahrscheinlich bereits eingetretene Erfüllung enstandene Recht der Freiheit nicht im Stande das Recht des Gesetzes zu brechen und den Willen von dessen Verpflichtung resp. abermaliger, *gewisser* Erfüllung zu befreien.

Will man gerecht sein, so muß man *dieser* Argumentation gegenüber (im Gegensatze zu andern, welche nicht werth sind, mir

erwähnt zu werden) ein Doppeltes zugeben: Für's Erste, daß durch sie das Princip des Probabilismus als solches nicht preisgegeben, sondern formell entschieden festgehalten werden will, wenn man auch aus materiellen Gründen eine solche mißverstandene Anwendung desselben noch so entschieden von der Hand weisen muß; für's Zweite, daß auch die Argumentation selbst eine formal richtige, legitime ist. Materiell aber leidet die obige Beweisführung an zwei Fehlern, durch welche unseres Dafürhaltens mit einem Schlage wieder der ganze Beweis für die Wahrheit des probabilistischen Princips in Frage gestellt und gerade die zwei Grundgedanken, auf denen er schließlich beruht, vollständigst ignorirt, ja thatsächlich geläugnet werden.

Zunächst verkennt und ignorirt sie gänzlich das Grundverhältniß von Freiheit und Gesetz, und betrachtet mit einem Male beide als ganz gleichberechtigte, ebenbürtige Faktoren im Gegensatze zu dem, was wir oben im Anschlusse an die in seinem Moralsystem niedergelegte Lehre des heil. Alphonsus selbst über dieses Verhältniß gesagt haben. Sie faßt ausschließlich den rein thatsächlichen Hergang, das historische Nacheinander in's Auge, um so zu sagen ein geschichtliches prius für das Recht des Gesetzes vor jenem der Freiheit darzuthun, und auf Grund dieser Thatsache, die ja Niemand in Abrede oder Zweifel zieht, dann weiter zu schließen, als hätte sie einen innern, wesentlichen Vorrang des Gesetzes vor der Freiheit, eine prioritas rationis et naturae im vorliegenden Falle nachgewiesen. Sie acceptirt demnach und beutet einseitig jene praktische Wahrheit aus, welche, wie wir sahen, die eine von den beiden Prämissen ist, aus denen der probabilistische Gedanke als nothwendige Folgerung sich ergibt, daß nämlich gewisses Recht durch ungewisses Recht nicht gebrochen wird. Hingegen stellt sie die theoretische Wahrheit, welche in dem andern Vordersatze enthalten ist, daß nämlich begrifflich und wesentlich und deßhalb stets und in allen denkbaren Fällen die Freiheit den Vorrang vor dem Gesetze behauptet, einfach in Abrede, und zwar auf Grund einer Thatsache, aus welcher doch wahrhaftig viel weniger für diesen Zweck etwas gefolgert werden kann, als aus der von Patuzzi in's Feld geführten lex aeterna, die als solche thatsächlich gewiß vor aller geschaffenen Freiheit und deren Rechten dagewesen ist.

Damit hängt auf das Innigste der zweite Fehler zusammen, welcher den obigen Schluß als Paralogismus charakterisirt. Es wird nämlich die gegen Patuzzi mit so überzeugenden Gründen betonte Nothwendigkeit, zwischen Gesetz und Gesetz, Promulgation und Promulgation zu unterscheiden, plötzlich ganz außer Acht gelassen und verfahren, als ob die lex objective certa als solche auch schon eine lex subjective certo cognita et actualiter ligans wäre. Und doch ist subjective Erkenntniß der Verbindlichkeit als einer annoch bestehenden im Falle einer wahrhaft zweifelhaften cessatio legis, d. h. bei einer durch wirklich triftige und stichhaltige Wahrscheinlichkeitsgründe als bereits eingetreten verbürgten Leistung der von dem betreffenden Gesetze erhobenen Forderungen ebenso gewiß unmöglich und nicht vorhanden, als die den Begriff des Gesetzes an sich constituirenden Merkmale und deßhalb die zu dessen Wesen objektiv erforderten Bedingungen im vorliegenden Falle allerdings gewiß gegeben sind. Gerade das in diesem Falle so ganz zweifellose Vorhandensein dieser objectiven Erfordernisse aber, scheint uns, mißleitet so leicht zu der innerlich widersprechenden Annahme, daß nun auch die subjective Bedingung, das eigentliche Bindemittel jedes objectiven Gesetzes, die Erkenntniß als gegeben zu erachten sei, trotz der ausdrücklich statuirten Voraussetzung, der Verstand befinde sich durch die bereits eingetretene wahrscheinliche Erfüllung des vom Gesetze Geforderten thatsächlich im Zustande ernsten, wahrhaft begründeten und auf dem Wege direkter Erkenntniß unlösbaren Zweifels bezüglich der andauernden Verbindlichkeit.

Wenn man dann zur Verstärkung des obigen Argumentes auch das Princip: „Non satisfit obligationi certae per impletionem dubiam“ beigezogen hat, so ist zu bemerken, daß dieses sogenannte Princip ein Schlagwort wie alle andern ist, welches als solches nichts beweist, sondern nur behauptet, und vielfacher Mißdeutung ebenso gut fähig ist, wie unter Umständen auch richtiger Deutung. Was die Anwendung desselben auf unsern vorliegenden Fall betrifft, so geht man dabei offenbar von denselben zwei falschen Voraussetzungen aus, welche wir soeben bei Würdigung des Argumentes hinlänglich gekennzeichnet haben.

Damit haben wir auch über diesen Punkt unsere Meinung unverholen ausgesprochen. Daß die Kirche sie nie geächtet hat, ist gewiß.

Wie sie zu den Traditionen der katholischen Moraltheologie und speciell zur Lehre des hl. Alphonsus steht, ist oben kurz angedeutet worden. Für uns persönlich hat sie, wie schon gesagt, aus innern Gründen den Werth einer subjektiven Ueberzeugung. Obschon tief überzeugt von der Unfehlbarkeit der menschlichen Vernunft, so lange diese sich in ihrer Sphäre und nach den Gesetzen der Denknothwendigkeit bewegt, soll man doch keinen Augenblick vergessen, daß der Einzelne sich Verstöße gegen die Vorschriften jener Gesetze zu Schulden kommen lassen kann ohne es selbst zu bemerken. Würden uns solche nachgewiesen, dann würden wir der erkannten Wahrheit keinen Augenblick widerstreben. Daß eine einschlagende Entscheidung des hl. Stuhles die schuldige Unterwerfung finden würde, versteht sich ohnehin von selbst.

Dem Schlußartikel dieser Abhandlung bleibt nunmehr blos noch die Erörterung der vorwiegend logischen Doppelfrage vorbehalten: Was gehört dazu, damit ein Gesetz wahrhaft zweifelhaft sei? und: Welches ist das Criterium, mittelst dessen man darüber zu entscheiden hat? Haben wir bei den seitherigen vorwiegend ethischen Erörterungen uns vornemlich dem hl. Alphonsus angeschlossen, so wird bei der noch ausstehenden Untersuchung zunächst der hl. Thomas unser Führer sein. Denn in logisch-psychologischen Dingen steht dieser neben dem hl. Augustinus unerreicht.

Gnade und Freiheit.

Von Privatdocent Max Limbourg S. J.

Der Zentralpunkt der gesammten Kontroverse über die Wirksamkeit der Gnade[1]) liegt in der Frage nach dem Grunde, warum die wirksame Gnade ihres Erfolges niemals ermangele, diesen vielmehr stets und zwar in unfehlbar sicherer Weise erwirke. Diese Frage hat die allerseits zugestandene Thatsache zur Voraussetzung, daß die wirksame Gnade, formell als solche gefaßt, die Zuthat des Willens immer mit sich führe, somit die Wirkung, zu deren Erzielung sie geboten wird, niemals verfehle. Der Ergründung dieser Thatsache mußten sich die Theologen des 16. Jahrhunderts neuerdings wegen der diesbezüglichen lutherisch-calvinischen Irrlehren zuwenden, zumal als der Kirchenrath von Trient den Glaubenssatz aussprach, daß, wenngleich der Wille mit der Gnade faktisch mitwirke, es doch in seiner Macht gelegen wäre, diese seine Mitwirkung zu versagen nnd die ihm gewordene Gnade von sich zu weisen.

Die Grundfrage, um deren Lösung es sich einzig nur handelt, ist also folgende: woher stammt die Wirksamkeit der Gnade d. h. wie und warum führt die formell wirksame Gnade mit unfehlbarer Sicherheit und mit Nothwendigkeit die Zustimmung des Willens herbei. Bei Beantwortung dieser Frage vollzogen sich jene tiefgehenden Abzweigungen in Sondermeinungen, mit deren Prüfung die unter Klemens VIII. und Paul V. abgehaltenen Kongregationen sich vorzüglich beschäftigen[1]).

---

[1]) Vgl. die früheren Abhandlungen: „Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre" — „die zureichende Gnade im Thomismus" im 1. Jahrgang dieser Zeitschrift S. 161 ff. und 497 ff.

[2]) Ingens sane quaestio (unde sit efficacia gratiae seu unde habeat, ut effectu suo non frustretur, sed eum infallibiliter obtineat), in

Bei dem weitaus größeren Theile der nachtridentinischen Theologen fand die aufgeworfene Frage folgende Lösung. Jede Gnade muß insoferne eine wirksame genannt werden, als sie ihrem innersten Wesen nach und aus sich dem Willen die zum heilsamen Wollen erforderlichen Kräfte bietet. Nach theologischem Sprachgebrauche jedoch wird jene Gnade antonomastisch eine wirksame (gratia efficax) genannt, welche die freie Willenszustimmung nicht nur bewirken kann (gratia sufficiens), sondern auch thatsächlich bewirkt. Wenn auch jede Gnade dem Willen die zum heilsamen Wollen vollständig ausreichenden Kräfte zuführt, faktisch wirksam ist eine Gnade nur dann, wenn der Wille die von der Gnade ihm gebotenen Kräfte erfaßt, und von ihnen unterstützt und durch sie den Heilsakt setzt. Das Prinzip dieser übernatürlichen Willensthat ist der Wille zwar insoferne, als er von der Gnade angeregt und bewegt, in übernatürlicher Weise erhoben und mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet ist; allein das mit diesen neuen und übernatürlichen Kräften ausgestattete Willensvermögen verliert keineswegs die ihm angebornen, natürlichen Kräfte, ebenso wenig wie seine Natur selbst, und es steht einzig nur bei ihm, entweder der Gnadenkräfte sich zu bedienen und durch sie den Heilsakt zu setzen, oder aber den Kräften seiner verdorbenen Natur sich zu überlassen und so die Gnade abzuweisen. So ist denn der übernatürliche Willensakt voll und ganz eine freie That, weil eine That des allerdings mit übernatürlicher Kraft ausgerüsteten und mit ihr thätigen und unter ihrem Einflusse stehenden, aber dennoch frei und unbehindert sich selbst entscheidenden und sich selbst bestimmenden Willens.

Hiermit hat der in Trient verkündete Glaubenssatz, der Mensch könne die Gnade, mit der er mitwirkt, auch abweisen (quippe qui illam et abjicere potest), er könne seine Zustimmung verweigern, wenn er wolle (posse dissentire, si velit), eine ebenso klare und einfache, als bestimmte und ungezwungene Erklärung gefunden.

---

qua praecipuus divinorum auxiliorum cardo vertitur, in quam omnes eae inter Praedicatorum Ordinem ac Societatem Jesu de auxiliis controversiae in Congregatione ea de re habita sub Clementi VIII. et Paulo V. occasione librorum Ludovici Molinae olim agitatae ut ad centrum reducuntur. Goudin, de gratia Dei, q. 5. a. 4. p. 292. sq. Wir zitiren nach den in den früheren Abhandlungen angegebenen Ausgaben.

Allein die Theologen (auch dieser Richtung) behaupten überdies, die wirksame Gnade bringe ihre Wirkung mit Unfehlbarkeit, mit Nothwendigkeit hervor. Auch über diese Behauptung müssen wir uns klar werden.

Die Unfehlbarkeit bezieht sich zunächst und im eigentlichen Wortsinne auf das Erkenntnißvermögen. Sie ist streng genommen eine Sache des Verstandes, eine Eigenschaft des Erkennens. Nichtsdestoweniger kann auch den Objekten des Erkennens insoferne eine Unfehlbarkeit beigelegt werden, als sie eben den Gegenstand einer Erkenntniß bilden, die rücksichtlich jener Dinge für Täuschung und Irrthum unzugänglich ist. So bezeichnen wir beispielsweise dasjenige als etwas unfehlbar sich Ereignendes, dessen Eintreffen von einem diesfalls des Irrthums unfähigen Geiste vorausgesehen wird. Diese objektive Unfehlbarkeit involvirt selbstverständlich eine gewisse Nothwendigkeit. Einem unfehlbaren Erkennen gegenüber muß sich der Gegenstand der Erkenntniß offenbar mit Nothwendigkeit so verhalten, wie er erkannt ist. So pflegt man denn auch die objektive Unfehlbarkeit gemeinhin eine Nothwendigkeit zu nennen.

Nun wohlan denn, Gott durchschaut von Ewigkeit her den unendlichen Schatz seiner Gnadenreichthümer. Ebenso sieht er, mit welchen Gnaden der einzelne Mensch, falls er sie ihm anböte, mitwirken bezw. nicht mitwirken würde. Dieses Vorherwissen bedingt zukünftiger Handlungen kann Gott unmöglich abgesprochen werden. Denn unter der Voraussetzung, daß Gott diesem oder jenem Menschen diese oder jene Gnade verliehe, würde der betreffende Mensch unbezweifelt mit der ihm gewordenen Gnade mitwirken oder sie abweisen. Beides, sowohl die eventuelle Mitwirkung, als auch die eventuelle Abweisung, ist ein Erkennbares, eine objektive Wahrheit, folglich mit metaphysischer Nothwendigkeit ein Gegenstand des göttlichen Vorherwissens. Mit unfehlbarer Sicherheit und Gewißheit sieht Gott somit den Gebrauch oder die Zurückweisung seiner Gnade seitens des menschlichen Willens vorher für den Fall, daß diesem irgend eine Gnade verliehen würde. Wenn nun Gott unter diesem seinem Vorherwissen den absoluten Willensbeschluß faßt, dem Menschen eine jener Gnaden wirklich zu verleihen, deren Gebrauch seitens des freien Willens er

vorhersieht, erfolgt unbezweifelt dieser Gebrauch mit absoluter Unfehlbarkeit, mit absoluter Nothwendigkeit d. h. diese Gnade ist unfehlbar, nothwendig wirksam. Die zunächst bedingt zukünftige Willensthat der Mitwirkung ist eine objektive Wahrheit und als solche der Gegenstand des göttlichen Vorherwissens; dieses aber kann unmöglich falsch, und der unter seinem Voranleuchten gefaßte ewige Willenbeschluß, und die zufolge dieses Beschlusses in der Zeit wirklich verliehene Gnade unmöglich unwirksam sein d. h. mit Nothwendigkeit erreicht diese Gnade ihre Wirkung. Allein diese Nothwendigkeit ist keine der freien Willensentscheidung vorangehende (necessitas antecedens), sondern eine durch die freie Willensentscheidung gesetzte, durch sie herbeigeführte und bewirkte Nothwendigkeit (necessitas consequens), die als solche die Willensfreiheit nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern für ihre Bethätigung und ihren ungehemmten Gebrauch zeugt und einsteht.

Dem Gesagten zufolge haben wir sowohl die objektive Bedingung des göttlichen Vorherwissens, als auch die durch den ewigen Willensbeschluß Gottes eintretende Wirksamkeit der Gnade lediglich in der freien Willensentscheidung des Menschen zu suchen. Unfehlbar gewiß weiß Gott vorher, daß seine Gnade durchgreift, weil er das thatsächliche Verhalten des menschlichen Willens zur Gnade vorhersieht; nothwendig greift die Gnade durch, weil der unter dem göttlichen Vorherwissen gefaßte Beschluß Gottes nicht wirkungslos sein kann; allein diese Nothwendigkeit und jene Unfehlbarkeit haben ihre Bedingung bezw. ihre Wurzel in der freien That des Menschen. Es ist sonach der Kausalsatz unbedingt richtig und wahr: nicht weil Gott die Mitwirkung des Willens vorherweiß, trifft diese ein; sondern weil der Wille faktisch mitwirkt, deßhalb weiß Gott diese Mitwirkung vorher. Es haben eben, wie gesagt, die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens und die mit dem göttlichen Dekrete gesetzte Nothwendigkeit der menschlichen Zuthat in gleicher Weise die freie Willensbestimmung des Menschen zur Voraussetzung. — Freiheit und Gnade stehen nach diesem Systeme in vollster Harmonie[1]).

---

[1]) Eine ausführlichere Darstellung und die theologische Begründung dieses Systems behalten wir uns für eine spätere Arbeit vor.

In schroffem Gegensatze[1]) zu der eben skizzirten Lösung der Streitfrage steht die von der Thomistenschule versuchte Erklärung. Dieser Versuch, dessen eingehendere Prüfung den Vorwurf gegenwärtiger Abhandlung bildet, läßt sich in kurzer Fassung folgendermaßen wiedergeben.

Wie überhaupt alles geschöpflich-zeitliche Thun, so ist auch jede einzelne freie Willensthat des Menschen durch einen absoluten und wirksamen Beschluß des göttlichen Willens von Ewigkeit her vorausbestimmt und festgesetzt[2]). Der Mensch bethätigt allerdings seinen Willen in der Zeit, aber nur weil Gott von Ewigkeit her will, daß der Mensch wolle. In diesen Dekreten Gottes, denen kein Sterblicher Widerstand zu leisten vermag, ist die Ursache jedes Willensaktes zu suchen[3]). — Noch mehr. Diese absolut wirksamen, ewigen Beschlüsse Gottes gehen jedwedem göttlichen Vorherwissen der menschlichen Handlungen voraus, vollziehen sich also ohne jedwede Rücksicht auf das zukünftige Verhalten des Willens[4]). Hiernach gestaltet sich das Kausalver-

---

[1]) Die Gegensätze splittern hier derart aneinander, daß jeder Vermittlungsversuch nur zur Verdunkelung beider Lösungen, keineswegs aber zur Förderung der theol. Wissenschaft auch nur das Mindeste beizutragen vermag. Die Klarheit wird jedoch noch mehr getrübt, wenn man seine eigenen Gedanken als thomistische Lehrsätze ausgibt und unter diesem Schilde die Angriffe gegen den Thomismus zurückzuschlagen sich bemüht.

[2]) Deus per decretum absolutum et efficax suae divinae voluntatis ab aeterno praedeterminavit ac praedefinivit distincte ac in particulari omnes nostras volitiones liberas. Goudin, de scientia et voluntate Dei, tract. 2., q. 2. p. 190. Wie Gott die sündhaften Handlungen nach dem Thomismus vorausbestimme, gehört selbstverständlich nicht hierher.

[3]) Deus per decretum suae voluntatis et non aliter causat omnia quae fiunt in tempore . . . Dei autem volitio antecedit et aeternitate et causalitate volitionem causae secundae. Ergo prius vult Deus, ut ego velim, quam re ipsa velim. Ergo non sum ego voliturus, nisi prius Deus sua voluntate efficaci decernat, ut ego velim. Ergo per illud decretum antecedens, cui nullus resistere potest, voluntatem humanam determinat ad volendum. Alvarez, de auxiliis, disp. 22. p. 156.

[4]) Demonstravimus, Deum ab aeterno absoluto et efficaci suae voluntatis decreto prius in signo rationis, quam cognosceret, in quam

hältniß des göttlichen Vorherwissens zum Handeln der Menschen also: nicht deßhalb weiß Gott vorher, daß und wie der Mensch sich entscheidet, weil dieser sich so und nicht anders thatsächlich entscheidet; sondern umgekehrt, der Mensch wird so und nicht anders sich entscheiden, weil Gott diesen und keinen andern Willensakt von Ewigkeit her beschlossen hat[1].

Alles Zukünftige sieht Gott in diesen seinen Beschlüssen. Da sie nämlich die bewirkende Ursache aller und jeder in der Zeit sich vollziehenden Thätigkeit sind, muß in ihrer Erkenntniß das Erkennen dieser Thätigkeit einbegriffen und gegeben sein[2], zumal da sie dem göttlichen Vorherwissen vorangehen.

Hieraus können wir auch sofort die Wirksamkeit dieser Dekrete erschließen. Sie sind die physische d. h. die wahre und wirkliche Ursache, durch welche Gott bewirkt, daß die Geschöpfe thätig sind[3]. Letzteres geschieht aber nicht unmittelbar, sondern mittelbar d. h. vermittelst eines bestimmten Etwas, einer gewissen Entität, die Gott in den Willen einsenkt, und durch welche er diesen in unfehlbarer Weise zum Wollen bringt[4]. Das ewige

---

partem se flecteret vel flectit ex sua innata libertate creata voluntas, etiam ex hypothesi, quod in talibus circumstantiis constitueretur, determinasse bonos actus illius futuros in tempore. Id. ib. disp. 23. p. 180.

[1]) Causalis ista: quia res futurae sunt, ideo cognoscuntur a Deo, est falsa. Haec autem est vera: quia Deus scientia libera scivit aliquid futurum, ideo futurum est. Conclusio ista est communiter recepta inter Thomistas. Id ib disp. 16. p. 108.

[2]) Dico: Deus cognoscit futura absoluta, contingentia et libera in suo decreto eorum futuritionem determinante. Billuart, de Deo dist. 6. a. 4. §. 2. p. 439. Die ratio fundamentalis für diese Thatsache ist folgende: Deus cognoscit alia a se in se ut causa; atqui est causa futurorum contingentium per decretum suae voluntatis. Ergo. Ibid. p. 444.

[3]) Alvarez, l. c. disp. 22. p. 146. sq. Vgl. diese Ztschr. Jahrg. 1. S. 178. An. 2.

[4]) Probatur conclusio primo auctoritate S. Tho. q. 22. de verit. ar. 8. quo in loco, ut fatentur aliqui ex auctoribus contrariae sententiae, aperte docet, Deum inclinare voluntatem ad aliquid appetendum, eam efficaciter et physice determinando non solum immediate, sed etiam mediante aliqua entitate recepta in voluntate, et addunt, quod ex mente S. Thomae Deus movet omnes causas secundas, et

Dekret berührt eben als solches den Willen des Menschen nicht, es liegt seiner Natur nach außerhalb des menschlichen Willens, weßhalb es auch äußere Vorausbestimmung genannt wird. Allein diese äußere Vorausbestimmung fordert evident eine innere, dem menschlichen Willen inhärirende Vorausbestimmung, durch welche das ewige Dekret in der Zeit seine Verwirklichung finde[1]). Diese innere Vorausbestimmung ist also das Mittel, durch welches Gott seine ewigen Willensbeschlüsse in der Zeit exequirt[2]). Und da die ewigen Beschlüsse als absolut wirksame unstreitig auch absolut nothwendig ihre Verwirklichung finden müssen, übt die physische Vorausbestimmung einen solchergestalt wirksamen Einfluß auf den menschlichen Willen, daß sie diesen mit unüberwindlicher Kraft zum Akte bewegt und die Unterlassung dieses Aktes unter der Einwirkung der physischen Vorausbestimmung nicht statthaben kann[3]).

---

eas applicat ad suas operationes, ita ut etiam, quando movet voluntatem, alquid inprimat in illa per modum transeuntis, quo posito non potest in sensu composito non sequi libera operatio voluntatis. Alvarez. disp. 23. p. 186. Ueber die Natur dieser Qualität sind die Thomisten nicht ganz einig. Eine Vermittlung versucht Gazzaniga nach Reginald in folgenden Worten: quando ab aliquibus Thomistis gratia actualis appellatur qualitas, id intelligendum est minus proprie, ut cum Antonius Reginaldus de mente Conc. Trid. p. 1. c. 42. inquit: actualis gratia est qualitas transiens sive motio et per modum motionis recepta in homine. De gratia, p. 1. dist. 5. c. 2. p. 186.

[1]) Deus suo aeterno atque absoluto decreto, quo efficaciter voluit, ut voluntas creata produceret talem actum, extrinseca praedeterminatione eandem voluntatem praedeterminat ad illum actum libere producendum . . . Sed ex physica praedeterminatione Dei extrinseca per evidentem consequentiam infertur physica praedeterminatio intrinseca, voluntati creatae inhaerens, per quam Deus in tempore efficit, ut voluntas libere et infallibiliter operetur actum a Deo praedeterminatum. Alvarez, l. c. disp 23. p. 188.

[2]) Alvarez nennt diese Behauptung eine sententia, quam unanimi consensu defendunt omnes Thomistae, l. c. p. 180.

[3]) Gonet stellt die physische Vorausbestimmung, deren Begriff wir im 1. Jhrg. d. Zeitschr. (S. 167 ff.) weitläufig entwickelten, vollständig im Sinne dieses Systems dar, als: actio Dei, quae voluntatem humanam priusquam ipsa se determinet, ita ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum

In dieser physischen Vorausbestimmung glaubten die Thomisten das geeignetste Mittel gefunden zu haben, die Wirksamkeit der Gnade zu erklären[1]). Denn in der übernatürlichen Ordnung tritt uns die physische Vorausbestimmung als wirksame Gnade entgegen und führt den Namen der von innen heraus, ihrer Natur nach und aus sich wirksamen Gnade. Diese Benennung soll uns nahelegen, daß diese Gnade ihrer eigentlichsten Wesenheit nach und unabhängig von der Mitwirkung des Willens eine wirksame ist[2]). Sie ist eben auf dem übernatürlichen Gebiete gleichfalls die Vollstreckerin der ewigen Beschlüsse Gottes, das Mittel und Werkzeug, durch welches Gott diese seine Beschlüsse zur Ausführung bringt, und als solches ihrer Wirkung unfehlbar sicher[3]). Deßhalb wird es nimmer geschehen, daß diese Gnade der Mitwirkung des Willens entbehre[4]), im Gegentheil, eine Zurückweisung dieser Gnade seitens des Willens ist eine Unmöglichkeit[5]); sie ist ein unlösbares Band, das den Willen und das Wollen verbindet[6]); diese Gnade und der Dissens des Willens sind unvereinbare Widersprüche[7]), besagen

---

illa praemotione conjungere. Clyp. thom. d. 9. a. 5. §. 1. Der Tadel, den Dr. Hense diesbezüglich von P. Zeiler (Katholik 1872. II. 141) erfuhr, ist ganz ungerechtfertigt.

[1]) Medium aptissimum ad explicandam gratiae efficaciam. Goudin, de gratia Dei, q. 5. a. 4. §. 4. p. 307.

[2]) Quia ex propia essentia et ab intrinseco est efficax, independenter a quocunque creato consensu. Gonet, de praedest. d. 6. n. 65. sq.

[3]) Gratia, qua Deus exequitur, quod decrevit, eam debet habere infallibilitatem et efficaciam, quatenus est instrumentum divinae voluntatis, qualem habet ipsa divina voluntas seu divinum decretum. Sed divina voluntas seu divinum decretum est causa physica et realis, habens ex se ipsa infallibilitatem et efficaciam ex se ut est vis divina et instrumentum voluntatis divinae. Reginald. de mente S. Conc. Trid. II. c. 52. p. 1222.

[4]) Conjungere contrarium dissensum cum efficacia gratiae non est factibile. Lemos, Act. Cong. p. 1070.

[5]) Ab intrinseco tam efficax est, ut infallibiliter inferat actum tanta infallibilitate, ut stante motione prorsus sit impossibile, actum non sequi. Sebille, Interpres thomist. l. 3. c. 1. p. 216.

[6]) Auxilium efficax est . . . quidam nexus indissolubiliter conjungens potentiam cum actu. Gonet, disp. a. 4. §. 3. p. 356.

[7]) Repugnat ad invicem auxilium efficax ad consentiendum et actualis dissensus. Alvarez, l. c. disp. 92. p. 615. — Implicat contra-

einen Nonsens, der sich ebendeßhalb jedem Verständniß entzieht[1]); der Wille muß dieser Gnade beistimmen[2]). Allein trotz dieser unüberwindlichen Kraft der Gnade bleibt die Willensfreiheit intakt[3]).

Dies der thomistische Versuch, Gnade und Freiheit in Einklang zu bringen. Wir gestehen gerne zu, daß sich dieses System wie ein mathematisches Problem mit eiserner Konsequenz entwickele. Es ist ein Gefüge aus dem nicht ein Stein herausgebrochen werden kann, ohne daß das Ganze in sich zusammenstürzt. Mit aller nur wünschenswerthen Klarheit und Bestimmtheit wissen wir, woher die Wirksamkeit der Gnade stamme; die Gnade trägt sie in sich, mit ihrer Wesenheit ist Wirkungslosigkeit schlechthin unvereinbar. Wir wissen ebenso genau, warum die Gnade mit Unfehlbarkeit und Nothwendigkeit wirke; sie ist die Vollzieherin jener ewigen, göttlichen Willensbeschlüsse, in denen Gott die menschliche Thätigkeit voraussieht, und als solche muß sie mit Unfehlbarkeit wirken, weil das göttliche Vorherwissen nicht irren kann, sie muß auch mit Nothwendigkeit wirken, weil die absolut wirksamen Dekrete Gottes nicht wirkungslos sein können. Wie aber unter den Einwirkungen einer so gearteten Gnade die Willensfreiheit ihre Rechte ungeschmälert bewahre — das ist freilich sehr schwer zu fassen.

Und in der That, die thomistisch wirksame Gnade wird uns als das Mittel und Werkzeug dargestellt, durch welches Gott seine ewigen, absolut wirksamen Dekrete, die überdies dem göttlichen Vorherwissen menschlichen Thuns vorangehen und die ewige unwandelbare, wirkliche Ursache dieses letzteren bilden, in der Zeit verwirklicht. Das göttliche Vorherwissen ist aber mit absoluter Nothwendigkeit unfehlbar wahr, und die absoluten göttlichen Willensbeschlüsse sind mit absoluter Nothwendigkeit wirksam. Also muß

---

dictionem, quod simul stante eodem auxilio non consentiat (Petrus). Bannez, p. 1. q. 23. p. 309.

[1]) Unde fit, ut istae propositiones ita sint impossibiles, ut nec intelligi quidem valeant: homo habet gratiam se ipsa efficacem, et non operatur. Reginald. l. c. c. 33. p. 320.

[2]) Ex ipsamet divinae motionis virtute fit, ut non possim non velle. Fr. Avila, de auxil. c. 19. p. 289.

[3]) Necesse est haec duo conjungi: et immobiliter agere et tamen libere agere. Massonlié, s. Thom. sui interpres, I. a. 5. p. 57.

auch das Mittel und das Werkzeug, durch welches sich die göttlichen Dekrete und das auf ihnen beruhende göttliche Vorherwissen verwirklichen, mit absoluter Nothwendigkeit seine Wirksamkeit entfalten d. h. die thomistisch wirksame Gnade wirkt absolut nothwendig. Hier erschließt sich uns der tiefste Grund, warum diese Gnade aus sich, ihrem Wesen nach, unabhängig von der Willensbestimmung wirksam genannt wird. Denn wäre sie nicht so beschaffen, wirkte sie nicht in der eben beschriebenen Weise, dann wäre das göttliche Vorherwissen des Irrthums fähig, der allmächtige Wille machtlos[1]). So undenkbar und widersinnig diese Behauptungen sind, ebenso undenkbar und widersinnig ist der Satz: die Natur und Wesenheit der thomistisch wirksamen Gnade dulde jemals den faktischen Widerstand des Willens. Wie aber unter solchen Umständen der Wille aus freier Wahl und Selbstentscheidung der Gnade zustimmen, und wie der Kanon des Tridentinums, der Mensch könne, wenn er wolle, die Gnade abweisen, zu Recht bestehe — erscheint uns als ein vollständig unlösbares Problem[2]).

Aus den mühevollen Lösungsversuchen, die uns rücksichtlich dieser Schwierigkeit vorliegen, trägt nur eine einzige einen Schein von Wahrheit an sich, aber auch nur einen Schein von Wahrheit.

Mit Bannez und Alvarez behaupten die Thomisten sammt und sonders, Gott habe nicht nur den Willensakt schlechthin von Ewigkeit her beschlossen und vorausbestimmt, er habe ihn zugleich auch als einen freithätig zu setzenden Akt beschlossen und

---

¹) Daß der h. Thomas in dieser Fundamentalfrage gegen den Thomismus spricht, beweist Kard. Franzelin bis zur Evidenz. Mit großer Sorgfalt prüft er die Anschauungen des englischen Lehrers betreffs des göttlichen Vorherwissens der freien Handlungen und kommt zum Schluße, daß die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens der übernatürlichen Willensakte nach St. Thomas nicht aus der Wesenheit der Gnade abgeleitet werden können: vides ex his omnibus, quam evidenter S. Thomas excludat certitudinem, quae oriatur ex intrinseca natura et entitate singularum gratiarum. De Deo uno. th. 64. p. 605. sq.

²) Si Dei praefinitio nostram voluntatem praecedit et, semel posita, mutari non potest neque per ullam nostram potentiam ab effectu impediri, efficitur, ut nostra libertas ei resistere aut contra illam agere nequeat. Quo ergo modo, supposita praefinitione Dei, libere movebitur libertate contradictionis et contrarietatis? Vasquez, in 1. p. disp. 99. c. 3. p. 484.

vorausbestimmt; das Sein des Aktes und seine Seinsweise d. h. seine Freiheit falle gleichmäßig unter den ewigen Willensbeschluß Gottes. Die Einwirkung des Urhebers der Freiheit auf den Willen, könne dessen freie Thätigkeit nicht schädigen, im Gegentheile, sie hebe, veredle, vervollkommne die Freiheit. Gott bewege jedes Wesen zur Thätigkeit, wie dessen Naturanlage es erheischt; also den freien Willen zur freien Thätigkeit. Der Wille vermag sich frei zu bestimmen, und Gott sollte dies in eminenter Weise zu leisten nicht im Stande sein? Seine Gnade muß die Willensfreiheit wahren, sonst wäre sie keine wirksame Gnade[1]).

Diese Antwort legt allerdings ein klares Zeugniß für den Glauben der Thomisten ab, aber daß und wie der Wille unter dem Einflusse der thomistisch wirksamen Gnade seine Freiheit bewahre, erklärt sie keineswegs[2]), sie erscheint vielmehr als eine petitio principii, als ein circulus vitiosus. Auf die Frage: wie ein ewiges, absolut wirksames Dekret des göttlichen Willens mit der Freiheit des menschlichen Willens vereinbarlich sei, erhalten wir die Antwort: das Dekret setze diese Freiheit fest. Aber das ist ja der eigentlichste Kernpunkt der Frage selbst; es handelt sich einzig nur um die Erklärung, wie ein ewiges, dem göttlichen Vorherwissen und der menschlichen Willensentscheidung vorausgehendes, absolut wirsames Dekret des göttlichen Willens einen Akt derart beschließen, festsetzen und vorausbestimmen könne, daß dessen Existenz in der Zeit mit Nothwendigkeit eintrifft, und dieser Akt nichtsdestoweniger ein freier verbleibe[3]). Den innern Widerspruch dieses Satzes scheint obige Antwort nicht zu beseitigen, sondern womöglich noch schärfer heraustreten zu lassen.

Jedermann nennt dasjenige nothwendig, was nur so und nicht anders geschehen kann (quod aliter fieri non potest);

[1]) Vgl. Jhrg. 1. d. Ztschr. S. 207. n. 26. coll. S. 211.

[2]) Nullo modo ostendit (haec responsio), quomodo cum eorum (Thomistarum) fide cohaereat eorum doctrina. C. Mazzella, de gratia Christi, disp. 3. a. 5. p. 400 (Woodstock Marilandiae 1878).

[3]) Dicere, non tollere libertatem, quia est praedefinitio actus ut liberi, est principium petere atque in circuitu ratiocinando ambulare. Quippe alterutrum monstrandum est: vel ex praedefinitione non sequi necessitatem actionis praedefinitae, vel non eam saltem, quae pugnat cum libertate. Annat. Scientia media, diss. 1. c. 6. §. 1. p. 128. Cf. ib. diss. I. c. 5. p. 266.

frei dagegen dasjenige, was so und auch anders geschehen kann (quod aliter fieri potest). Demnach hat der Satz: „Gott beschloß absolut wirksam das Sein und die Seinsweise d. h. die Freiheit des Aktes," folgenden Sinn: Gott beschloß absolut wirksam, daß ein und derselbe Akt so geschehe, daß er nicht anders geschehen könne, zugleich aber auch, daß er anders geschehen könne d. h. Gott will absolut wirksam die Affirmation und zugleich die Negation rücksichtlich des Gleichen[1]).

Ferner können einem und demselben Gegenstande sich gegenseitig aufhebende Prädikate nicht zugleich beigelegt werden. Ein Willensakt mag nothwendig sein, und ein anderer frei; aber numerisch der gleiche Akt kann unmöglich zugleich nothwendig[2]) und frei sein. Denn ein solcher Willensakt wäre ein mit Nothwendigkeit und Freiheit zu setzender Akt. Da aber ein mit Nothwendigkeit zu setzender Akt evident eintreffen muß, ein frei zu setzender Akt dagegen eintreffen oder auch nicht eintreffen kann, somit nicht eintreffen muß, so hat Gott sowohl die Unmöglichkeit des Nicht-Eintreffens als auch die Möglichkeit des Nicht-Eintreffens desselben Aktes absolut wirksam beschlossen. Oder mit andern Worten: das ist möglich, was Gott wirksam als unmöglich beschlossen hat. Das dürften denn doch wohl augenfällige Widersprüche sein. Hat Gott die Existenz des Aktes absolut wirksam beschlossen, dann ist die Möglichkeit der Nicht-Existenz desselben Aktes unbedingt ausgeschlossen; denn ist diese Möglichkeit nicht unbedingt ausgeschlossen, dann ist der absolute Beschluß der Existenz dieses Aktes umgestossen. Kurz, ein Akt der unmöglich nicht gesetzt werden kann, ist kein Akt, der möglicherweise unterlassen werden kann; und ein Akt, der möglicherweise unterlassen werden kann, ist kein Akt, der unbedingt gesetzt werden muß d. h. der im thomistischen Sinne absolut wirksame Willensbeschluß Gottes, daß ein in

[1]) Annat. l. c. diss. 1. c. 6. §. 3. p. 158. sq.

[2]) D. h. nothwendig im thomistischen Sinne. Denn nach der Auffassung der Gegner des Thomismus ist die dem freien Akte beigelegte Nothwendigkeit, wie wir bereits oben bemerkten, eine Folge des Freiheitsgebrauches und hat diesen zur Voraussetzung; folglich besagt jene Nothwendigkeit nichts anderes, als daß der einmal frei gesetzte und als solcher vorhergewußte Akt nicht zugleich kein freigesetzter und als solcher vorhergewußter Akt sein könne, wie überhaupt jede Thatsache nicht zugleich Thatsache sein und nicht sein kann.

der Zeit nothwendig zu setzender Akt frei sei, enthielte einen Widerspruch, folglich gibt es keinen solchen Willenbeschluß Gottes.

Auf einem andern Gedankenwege gelangen wir zu demselben Resultate. Frei ist nur derjenige Willensakt, dessen ungehemmtes, freithätig sich selbst bestimmendes Prinzip der Wille ist. Nach dem Thomismus dagegen wird der Willensakt ohne jede Bezugnahme auf die Selbstbestimmung des Willens absolut wirksam beschlossen, und der Wille erscheint als ein durch die Gnade derart eingerichteter Exekutor dieses Beschlusses, daß unmöglich ein anderer Akt das Produkt seiner Entscheidung sein kann. Allein ein ungehemmtes, freithätig sich selbst bestimmendes Prinzip, und ein Prinzip, das sich unmöglich anders bestimmen kann, das unwiderstehlich in bestimmter Richtung thätig ist, dessen Bethätigung in entgegengesetzter Weise undenkbar ist — sind fürwahr Gegensätze, die Gott selbst nicht vereinbaren kann, weil das Unmögliche eben nicht zu ermöglichen ist[1]).

Vor dem Forum eines ruhigen Denkens wird uns nach alledem der Entscheid: Gott kann absolut wirksam (im thomistischen Sinne) keinen Willensakt beschließen ohne zugleich zu wollen, daß der also festgetzte und vorausbestimmte Akt ein unfreier sei.

Will man nichtsdestoweniger derartige Akte freie nennen, so ist das, wie Lessius sehr zutreffend bemerkt, eine von außen her, nicht aber aus der Beschaffenheit des Aktes entnommene Benennung (denominatio extrinseca). Wenn ich z. B. zufolge einer vorangehenden Bestimmung meines Willens eine Handbewegung mache, ist diese Bewegung allerdings eine freie, aber nicht rücksichtlich der Hand, die sie ausführt, sondern rücksichtlich des Willens, der sie befiehlt. So möge man denn auch derartige von Gott absolut wirksam beschlossene Willensakte freie nennen, aber nicht in Rücksicht auf den Willen, der sie vollzieht, sondern in Rücksicht auf den Willensbeschluß Gottes, der sie befiehlt. Der Beschluß Gottes ist ein absolut frei gefaßter, der vom Willen geleistete Vollzug in sich ein schlechthin nothwendiger. Diese Willensakte können sonach nur frei genannt werden nach einer von außen her entnommenen Benennung (per denominationem extrinsecam)[2]).

---

[1]) Cf. Suarez, de vera intelligentia auxilii efficacis, c. 30. tom. 10. p. 461; Annat. ll. cc.

[2]) Lessius, De gratia eff. c. 18. p. 357.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch das Urtheil über die fernere Behauptung, die thomistische wirksame Gnade hebe die Willensfreiheit, veredele und bewirke sie. Zunächst bemerken wir, daß die Freiheit kein Geschenk der Gnade ist, sie ist eine natürliche Mitgift der von Gott so und nicht anders erschaffenen Menschennatur. Die Gnade kann also nicht den Zweck haben, die Freiheit zu bewirken, dem Willen die Freiheit zu geben, noch auch die Seinsweise, den Modus des Willensaktes d. h. dessen Freiheit zu vermitteln; ihre Aufgabe geht vielmehr dahin, den Willen, den sie als frei voraussetzt, durch Zuführung neuer, weil übernatürlicher Kräfte, zu heben, ihn zu unterstützen und ihn zum freien übernatürlichen Gebrauche seiner Freiheit zu bringen. — Diesen Zwecken scheint jedoch die thomistisch wirksame Gnade nicht sonderlich zu dienen. Ihre Erlangung steht selbstverständlich nicht beim Willen, ebensowenig wie das ewige Dekret Gottes, das sie verwirklicht, der Wahl des menschlichen Willens anheimgestellt war. Ihre Wirkung steht gleichfalls nicht beim Willen, da dieser es nun und nimmer zu verhindern vermag, daß sie durchgreife und den Willensakt bewirke. Diese Beschaffenheit ist in der That nicht sehr dazu angethan, die Willensfreiheit zu heben, zu veredeln, im Gegentheile, wenn sie den Freiheitsgebrauch nicht aufhebt, erschwert sie ihn ohne Zweifel erheblich. Und gerade dieses Mittels sollte sich Gott bedienen zur Hebung, Veredelung, Vollendung der Freiheit? Lessius hält dafür, Gott könne, falls er absichtlich (de industria) die menschliche Willensthätigkeit mit Nothwendigkeit sich vollziehen lassen wolle, dies kaum zweckmäßiger und wirksamer erreichen, als dadurch, daß er alle und jede Thätigkeit von Ewigkeit her in allen ihren Umständen und Verhältnissen festsetze und beschließe, sodann in der Zeit auf den Willen in einer Weise bestimmend einwirke, die jede andere Willensthätigkeit neben sich unmöglich mache. Oder, führt Lessius weiter aus, setzen wir an, ein verschlagener Mensch wolle einem andern die Ueberzeugung beibringen, die menschliche Thätigkeit unterstände einem Fatum; sicherlich fände er hierzu kein passenderes Mittel, als unter Hervorhebung und Anpreisung der göttlichen Vorsehung den Beweis zu liefern, Gott habe alle menschliche Willensthätigkeit nicht nur von Ewigkeit her vorausgesehen, sondern diese auch vorher angeordnet, ja mit einem absolut wirksamen Dekret seines göttlichen Willens vorher festgesetzt, und mit

allen ihren einzelnen Umständen und Verhältnissen beschlossen; in Folge dieses Beschlusses bewege er in der Zeit den menschlichen Willen in so wirksamer Weise, daß dieser keinen Widerstand zu leisten im Stande ist. Der menschliche Geist, schließt Lessius, könnte, wenn diese Vorgänge thatsächliche wären, den untrüglichen Schluß ziehen, unsere Handlungsweise vollziehe sich mit Nothwendigkeit[1]).

Wenn zudem der Willensbeschluß Gottes hinreichte, um einen derartigen Vorgang zu einem freien zu umstalten, wäre die Freiheit unserer Willensakte nicht eine innere, wesentliche Qualifikation unserer Akte selbst, diese erhielten vielmehr bloß von außen her den Namen freier Akte, und so wäre selbstverständlich jeder innere, sachliche, wesentliche Unterschied zwischen freien und nothwendigen Willensakten hinfällig geworden. In diesem Falle wäre ein Akt nur deshalb ein freier, weil das Prinzip, das ihn vollzieht, seiner Natur nach ein freithätiges ist, nicht aber weil und inwiefern dieses Prinzip als ein freies und seine Freiheit bethätigendes den Akt vollzog. Diese Benennung wäre eine rein äußerliche, und nicht eine aus der innersten Natur der Akte selbst entnommene.

Wir geben zu, daß Gott sich einer Gnade bedienen könne und auch bei manchen Heiligen bedient habe, die den Willen förmlich bestimmt, gerne, freudig seinem Gnadenzuge zu folgen, aber keineswegs ihn zur freiwilligen Zustimmung determinirt. Die Anschauung Gottes im Himmel bewirkt unfehlbar und nothwendig, daß die Seligen Gott lieben; sie gibt den Akt und dessen Modus d. h. sie bewirkt, daß die Seligen Gott lieben und daß sie dies gerne, überaus gerne und freudig thun, aber frei ist dieser Akt der Liebe keineswegs[2]). Wenn aber Gonet[3]) fragt, warum die Allgewalt Gottes den Willen nicht zur freien That bestimmen könne, da doch der Wille selbst dies zu leisten vermöge, antworten wir, weil die Wesenheiten der Dinge unveränderlich sind und ein von Gott bestimmter freier Willensakt ein ähnliches Unding ist, wie ein viereckiger Kreis[4]).

---

[1]) Lessius l. c. c. 3. — [2]) Cf. Thesaur. Zach. tom. 5. controv. 3. c. 4. §. 5. p. 624. — [3]) Clyp. Thom. tom. 1. tr. 4. disp. 9. a. 7. §. 2. p. 467. — [4]) Monstrum enim est voluntas ad actum liberum determinata. Less., de summo bono, l. 2. c. 22. p. 562.

Neuestens glaubte Zigliara diesen Schwierigkeiten durch folgende Erklärung aus dem Wege gehen zu können: durch die physische Prämotion bestimme Gott nicht nur den Willen, sondern bewirke auch zugleich, daß der Wille sich selbst bestimme[1]. Billuart gab seiner Zeit Tournely ganz dieselbe Antwort, wie wir sie bei Zigliara finden[2]). Ein irländischer Theologe, Murray, macht nun aber in seinem sehr brauchbarem Werke über die Gnade zu der Antwort Billuarts eine Bemerkung, deren volle Beweiskraft auch auf Zigliara zurückfällt. Er sagt: die Behauptung, der Wille bestimme sich selbst in freithätiger Weise, aber zugleich so, daß unüberwindlich und unbesiegbar jede andere Selbstbestimmung ausgeschlossen ist, leide an demselben Widerspruche, wie der Satz: ein und derselbe Akt ist zugleich frei und nothwendig[3]). Uebrigens verdient hier ein Einwurf, den Billuart sich selbst machte, der Erwähnung. Billuart wirft sich ein: die in Rede stehende Lösung erkläre nicht hinlänglich das Verhältniß der Gnade zur Freiheit. Er gibt sich selbst folgende Antwort: respondeo, mysterium esse[4]). Diese Antwort legt die sehr berechtigte Frage nahe, ob Gott uns dieses „Geheimniß" geoffenbart habe oder aber die — Thomisten. Ein Geheimniß ist eine Wahrheit, die über die Vernunft hinausweist, aber nicht gegen die Vernunft ankämpft[5]). Wir halten nach alledem mit St. Thomas gegen die Thomisten an dem Satze fest: quod voluntas determinate exeat in hunc actum vel in illum non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate[6]).

---

[1]) Si voluntates creatae se determinant in agendo, ideo se determinant, quia praemotione physica Deus non solum dat determinationem, sed etiam dat voluntati ut se determinet. Summa philosophica, vol. II. l. 3. c. 4. a. 3. p. 390.

[2]) Billuart. De Deo, diss. 8. a. 4. §. 2. p. 228.

[3]) Tract. de Gratia, auctore Patricio Murray (Dublin 1877) disp. 8. p. 254.

[4]) l. c. p. 233.

[5]) Thomismo objicitur non quod adeo obscurus sit, ut comprehendi non possit, sed quod duo de eadem re affirmet inter se aperte repugnantia, scilicet, eundem actum esse simul libere et physice praedeterminatum. Murray, l. c. p. 255.

[6]) In 2. dist. 39. q. 1. a. 1.

Dieser Gedanke des h. Thomas führt uns zu folgenden, sehr sachdienlichen Erwägungen hinüber. Die aktive Indifferenz ist ein wesentliches Postulat der Willensfreiheit, ja sie ist das Formalprinzip der Freiheit. Die Freiheit erheischt eben ihrem innersten Wesen nach, daß eine Willensthätigkeit, der sie zugesprochen wird, mit und unter der gleichzeitigen Befähigung zu einer andern, entgegengesetzten Bethätigung sich vollziehe, daß der Wille diesen oder einen andern Akt setzen, zustimmen oder nicht zustimmen könne in vollkommen ungehemmter Weise, daß ihm kein Hinderniß bei dieser Entscheidung entgegentrete, dessen Entfernung nicht in seiner Macht stände[1]).

Bleibt denn nun unter der Annahme einer thomistisch wirksamen Gnade diese Indifferenz des Willens wirklich unverletzt? Wir glauben diese Frage entschieden verneinen zu müssen. Ein Fundamentalsatz des Thomismus verlangt, daß Gott jedes Wesen zu der ihm entsprechenden Thätigkeit wirksam determinire[2]). Denn nur so wird die Unterodnung der Geschöpfe unter die göttliche Oberherrschaft gewahrt, nur so finden die göttlichen Willensbeschlüsse jene Verwirklichung und hat das göttliche Vorherwissen jene Unfehlbarkeit, die beide ihrer Natur nach fordern. Andererseits wird nur durch diese Determination der Wille aus der ihm eignenden Indifferenz, der er sich selbst niemals zu entledigen vermöchte, und in der er aus sich stets verbliebe, endgiltig herausgehoben[3]).

Fußend auf diesen grundlegenden Axiomen des Thomismus dürfen wir wohl folgendes Dilemma aufstellen: entweder bleibt durch die physisch prädeterminirende Gnade die aktive Indifferenz des Willens unversehrt oder sie geht verloren. Wird das erstere zugestanden, dann ist der Wille offenbar überhaupt noch nicht determinirt, folglich die Gnade keine (im Sinne des Thomismus) prädeterminirende. Benimmt dagegen die Gnade dem Willen seine Indifferenz, dann hebt die Gnade das Formalelement der

---

[1]) Est enim ea libertatis hujus indoles et natura, ut potentiam, cui inest, seu in hanc seu in illam partem, sive ad consensum sive ad dissensum proxime expeditam atque omni impedimento, saltem quod ipsamet removere nequeat, solutam reddat. Thes. Zach. l. c. p. 621.

[2]) Vgl. Jahrg. 1. dieser Zeitschr. S. 163. u. 1.

[3]) Vgl. Jahrg. 1. dieser Zeitschr. S. 180. f.

Freiheit auf, sie wirkt nöthigend, die Willenszustimmung ist eine unfreie und erzwungene. Nach Suarez liegt in diesen Schlüssen die ratio fundamentalis hujus materiae[1]).

Seit Bannez bereits sind die Thomisten bemüht, dieses Dilemma in einer das logische Denken befriedigenden Weise aufzulösen. Die aktive Indifferenz, sagen sie[2]), hat ihre Wurzel in der objektiven Indifferenz des Urtheils des Verstandes. Der Verstand stellt nämlich dem Willen seinen Gegenstand in diesem Leben niemals als absolut gut vor, in welchem Falle der Wille allerdings den vorgelegten Gegenstand anstreben müßte; es sind vielmehr die Objekte, insofern sie vom Verstande dem Willen vorgelegt werden, von beschränkter Güte, und somit ist das Urtheil des Verstandes über die dem Willen vorgelegten Güter kein absolutes, sondern ein solches, das der Wahl des Willens die Anstrebung oder Abweisung des vorgelegten Gegenstandes überläßt. Demnach ist die objektive Indifferenz des Verstandes stets vorhanden und wird auch durch die Gnade in keiner Weise gestört, da auch diese niemals bewirkt, daß der Verstand jenes Gut, zu dessen Ergreifung sie den Willen bewegt, als absolut gut erfasse. Weil nun aus dieser objektiven Indifferenz des Verstandesurtheils die aktive Indifferenz des Willens erwächst, bleibt auch letztere unter den Einwirkungen der Gnade intakt[3]).

Allein diese Lösung läßt wohl die Schwierigkeit in ihrer ganzen Kraft fortbestehen. Die Indifferenz des Verstandesurtheils mag immerhin die Wurzel der Freiheit sein, die Freiheit selbst ist sie keineswegs. Somit kann denn auch kein Willensakt wegen der Indifferenz des ihm vorangehenden Verstandesurtheils frei genannt werden, sondern einzig nur wegen der Indifferenz seines eigenen, unmittelbaren Prinzips, des freien Willens. Wir repliziren demnach auf jene Lösung, daß zur Freiheit des Willensaktes außer der Indifferenz des Verstandesurtheils auch die Befähigung des Willens, zu handeln oder nicht zu handeln, unbedingt gefordert werde. Es handelt sich im vorliegenden Falle durchaus nicht um die Beschaffenheit der Erkenntniß, sondern einzig nur um die Beschaffenheit des Wollens. Der Verstand mag dem Strebevermögen einen Ge-

---

[1]) Tom. X. l. c. p. 406. — [2]) Vgl. Jhrg. 1. d. Zeitschr. S. 203. n. 25.
[3]) Cf. Avila, l. c. c. 3. p. 31.

genstand unter einem noch so indifferentem Urtheile vorlegen, der Willensakt ist nur dann ein freier, wenn dem Willen die Wahl zwischen dem Erfassen oder Abweisen des vorgelegten Gutes ungeschmälert belassen bleibt. Aus jenem Verstandesurtheile ergibt sich allerdings, daß der Verstand den Willen nicht nöthige und seine Freiheit nicht antaste; allein zur Freiheit des Willensaktes selbst kann jenes Urtheil nicht das Mindeste beitragen, falls der Wille, trotz der Indifferenz des Verstandesurtheils, bereits anderweitig (durch die thomistisch wirksame Gnade) an eine bestimmte Richtung seiner Bethätigung gebunden und somit ein dieser Richtung entgegengesetztes Wollen zur Unmöglichkeit geworden ist[1]). In diesem Falle handelt der Wille nicht nach dem gewiß indifferenten Urtheile des Verstandes, sondern lediglich nach der (durch die Gnade) in ihn hineingelegten und in ihm ruhenden Bestimmung, die ihrer Natur nach eine fixirte Willensbethätigung bewirkt und jede andere, als mit ihrer Natur unvereinbar, hintanhält.

Die Sätze: der Wille ist nicht sui juris bei Aufnahme der prädeterminirenden Gnade; und es steht nicht in seiner Gewalt, die von der Gande angeregte Willensthat zu unterlassen, diese Sätze zwingen uns auch heute noch mit Suarez zu fragen: ubi est ergo usus libertatis?[2])

Diese Frage erscheint um so gerechtfertigter, als es keinem Zweifel unterliegen kann, daß nach thomistischer Auffassung die Gnade ein Müssen, eine Unmöglichkeit der Nichtzustimmung, eine Nothwendigkeit des Mitwirkens zur Folge hat. Die Freiheit steht mit jeder ihr feindlichen Nothwendigkeit in unversöhnlichem Gegensatze. Daß die sog. nachfolgende Nothwendigkeit

---

[1]) Actus dicitur formaliter liber ex ordine ad potentiam, per quam elicitur et in qua recipitur. Ergo ut actus voluntatis dicantur liberi, non sufficit manere indifferentiam quandam in ratione, sed maxime requiritur, ut voluntas maneat indifferens et non determinetur ad actum. Quid enim ad libertatem actus voluntatis juvat rationem manere indifferentem, si voluntas impressione divina determinetur ad actum? Non enim a ratione elicitur actus ille, sed a voluntate. Oportet ergo, quod voluntas indeterminata maneat ab omni praeveniente impulsu. Less. l. c. c. 5. p. 295.

[2]) Suarez, l. c. c. 23. p. 406; cf. tom. XI. de concursu et auxil. effic. c. 11. n. 20. p. 55.

(necessitas consequens) der Freiheit keinen Eintrag thue, bedarf wohl keiner weiteren Erklärung[1]). Sie ist das Zeichen des stattgehabten Freiheitsgebrauches, seine Bestätigung und Frucht. Deßhalb heißt sie auch die nachfolgende Nothwendigkeit, weil sie eben die freie Willensentscheidung zur Voraussetzung hat; sie heißt und ist aber eine Nothwendigkeit, weil das, was ist, nicht zugleich nicht sein kann, und die freie Willensthat eine That ist und bleibt. Daß aber gerade diese That Wahrheit und Wirklichkeit gewann und nicht eine andere, stand ausschließlich beim freien Willen, der, wie er in dieser Weise seine Freiheit faktisch bethätigte, dieselbe in anderer Weise ebenso unbehindert hätte bethätigen und so eine andere That zur Nothwendigkeit hätte erheben können.

Wesentlich anders gestaltet sich die Sachlage unter einer der Willensfreiheit vorangehenden Nothwendigkeit. Diese ist nicht das Zeichen des stattgehabten Freiheitsgebrauches und seine Wirkung und Folge, im Gegentheile, sie ist die Wurzel, die wahrhaft bewirkende Ursache der Willensentscheidung. Wie also die nachfolgende Nothwendigkeit die Willensentscheidung zur Voraussetzung hat, so hat umgekehrt die Willensentscheidung die vorangehende Nothwendigkeit zur Voraussetzung, wie überhaupt jede Wirkung ihre Ursache voraussetzt. Die vorangehende Nothwendigkeit ist überdies, weil eine wahre Nothwendigkeit, ihres Erfolges unfehlbar sicher; sie ist eine Ursache, die ihrer Wirkung, der Willenszustimmung, nicht entrathen kann. Endlich steht die Entfernung oder Beseitigung dieser Ursache nicht beim Willen, noch kann dieser ihre Wirkung vereiteln.

Daß nun eine derartige Nothwendigkeit die Willensfreiheit nicht zum Durchbruch gelangen lassen könne, wird allgemein zugestanden. So entsteht denn die Frage, ob die thomistisch wirksame Gnade eine vorangehende Nothwendigkeit involvire. Die Antwort auf diese Frage kann, wie uns bedünken will, nur eine bejahende sein. Oder ist die thomistisch wirksame Gnade nicht die wahre, bewirkende Ursache des Heilsaktes? Ohne Zweifel. Sie geht also, wenn auch nicht der Zeit, so doch der Natur der Sache und der Ursächlichkeit nach, dem Heilsakte voran, wie jede Ursache ihrer Wirkung. Der Heilsakt hat sie so nothwendig zur Voraus-

---

[1]) Cf. Suarez, De Concurs. l. 1. c. 11. n. 20.

setzung, wie jede Wirkung ihre Ursache. Sie ist eine unfehlbar sicher wirkende Ursache. Es steht nicht beim Willen dieser Ursache sich zu entledigen, weil sie die Vollzieherin eines ewigen, absolut wirksamen Dekretes ist, das jedem göttlichen Vorherwissen menschlichen Thuns und Lassens vorausgeht und sonach ohne alle Berücksichtigung des menschlichen Willens erfloß. Der Wille kann folgerichtig die Wirkungen dieser Ursache nicht hemmen und hintanhalten, weil mit ihrer innersten Naturanlage die Wirkungslosigkeit oder veränderte Wirkung unvereinbar sind, eine entgegengesetzte Willensrichtung ebendeßhalb als schlechterdings unmöglich, als vollständig undenkbar sich darstellt. — Treten aus einer derart wirksamen Gnade nicht alle Merkmale einer ausgesprochen vorangehenden Nothwendigkeit heraus? Wie trotzdem der Freiheitsgebrauch unverletzt dastehen soll, ist schwer, wenn nicht unmöglich zu begreifen. Es dürfte denn auch kaum irgend eine Schwierigkeit im thomistischen Lager so vielfache Untersuchungen, so subtile Unterscheidungen veranlaßt haben, als gerade diese. Ob diese Arbeiten die Glaubenslehre verdeutlichen, wollen wir andern zur Beurtheilung überlassen[1]).

Didakus Alvarez, dessen Aufstellungen die gesammte Thomistenschule, wie Graveson behauptet[2]), als Norm gebende hinnahm, glaubt durch folgende Erörterung Licht in's Dunkel bringen zu können. Die thomistisch wirksame Gnade darf nicht eine vorangehende Nothwendigkeit (necessitas antecedens), sondern muß eine dem Freiheitsgebrauche vorangehende Voraussetzung (suppositio antecedens) genannt werden. Diese Voraussetzung kann aber die Freiheit nicht schädigen. Die Gnade ist der Ausfluß des ewigen Willensbeschlusses. Der göttliche Wille, als die Wurzel und das Prinzip jeder Freiheit, hebt aber die Freiheit des menschlichen Willens nicht auf, weil überhaupt keine Ursache ihre Wirkung vernichtet. Sonach kann auch die Gnade, die aus jenem göttlichen Willensbeschluß erfolgt und ihn realisirt, die Willensfreiheit nicht schmälern, und folgerichtig läßt die Nothwendigkeit, die sie mit sich führt, den Freiheitsgebrauch gleichfalls unverletzt fortbestehen. Der Willensakt vollzieht sich zwar nothwendig (necessario) in Folge der

---

[1]) Inextricabilibus distinctionibus volunt dogma fidei involvere potius, quam explicare. Suarez, de vera intell. l. c. p. 461.

[2]) Epistolar. II. ep. 5. p. 69.



vorangehenden Voraussetzung, er ist jedoch kein nothwendiger (necessarius), weil diese Voraussetzung das göttliche Willensdekret ist, dieses aber die Freiheit ehrt und wahrt, also auch seine Vollzieherin, die Gnade[1]).

Wie man sofort sieht, ist dieser Deutungsversuch eine anders formulirte Wiederholung des früher besprochenen, nämlich Gott beschließe, daß der Akt frei sei, mithin bleibe er unter der Gnadenwirkung frei, und wenn er auch nothwendig gesetzt werden müsse, sei er doch kein nothwendiger. Die Widersprüche, die in diesen Sätzen liegen, deckten wir oben bereits sattsam auf. Es wäre sehr begreiflich, wie und warum die Willensfreiheit unter dieser Voraussetzung ihre Rechte geltend machen könne, wenn die Existenz dieser Voraussetzung oder ihr Wegfall vollständig der freien Wahl des Willens anheimfiele. Dem ist aber nicht so. Die Existenz dieser Voraussetzung geht jeder freithätigen Bewegung des Willens voran; ihren Wegfall zu erwirken ist dem Willen ebensowenig ermöglicht, als ein Rückgriff in die ewigen, absolut wirksamen Beschlüsse des göttlichen Willens. — Uebrigens hat jede Nothwendigkeit, weß' Namens sie auch sein möge, ihre Ursache zur Voraussetzung. Der Zwang hat eine gewalsam wirkende Ursache zur Voraussetzung. Jede in der Natur sich vorfindende Nothwendigkeit der Bewegung hat die sie bewirkende Ursache zur Voraussetzung. Daß also auch die Nothwendigkeit, welcher die thomistisch wirksame Gnade den Willen unterstellt, ihre Ursache zur Voraussetzung habe, liegt auf der Hand. Die Frage ist nur diese, wie eine dem Freiheitsgebrauche vorangehende, von ihm unabhängige, unbesiegbar sicher wirkende Ursache nicht zu einer solchen Voraussetzung sich gestalte, die mit einer vorangehenden Nothwendigkeit vollständig identisch werde und als solche die Freiheit unbestritten vernichte. Man erwiedere uns nicht mit Bannez[2]), es komme dies daher, weil jene Voraussetzung der allmächtige Wille Gott selbst sei, der alles machtvoll zwar, aber auch milde und sanft anordne (fortiter et suaviter); oder gar mit Rispolis, diese Voraussetzung sei keine nothwendig wirkende und die Freiheit zerstörende, sondern eine den Willen lindernd, stärkend, angenehm determinirende[3]).

---

[1]) Vgl. Jahrg. 1. d. Zeitschr. S. 208. n. 27.

[2]) In p. 1. a. 13. q. 14. p. 216.

[3]) Fateor optimam esse distinctionem dicti Anselmi, suppositionem nempe antecedentem destruere libertatem; quod tamen subdistin-

Mag Gott noch so zart, um mit diesen Thomisten zu reden, auf den Willen einwirken, er wird niemals bewirken, daß ein nothwendiger Akt frei sei, denn das Unmögliche zu ermöglichen fällt nicht unter den Begriff der Allmacht, weil, wie der h. Thomas sagt, das Non-Ens nicht der Terminus einer positiven Thätigkeit sein kann.

Eine andere, gleichfalls seit Alvarez im Schwange gehende Lösung dieser Schwierigkeit, sucht darzuthun, die durch die thomistisch wirksame Gnade herbeigeführte Nothwendigkeit sei nur eine Nothwendigkeit der logischen Abfolge (necessitas consequentiae). Aus dem Satze nämlich: Gott prädeterminirt den Menschen, könne und müsse man allerdings den Schluß ziehen: also handelt der Mensch nothwendig; allein der Vordersatz: Gott prädeterminirt den Menschen, habe den Sinn: Gott bewirkt, daß der Mensch nothwendig, aber frei handele; folglich habe auch der Schlußsatz: also handelt der Mensch nothwendig, den Sinn: also handelt der Mensch nothwendig, aber frei. Die Nothwendigkeit, welche durch diese Sätze ausgedrückt wird, stelle sich demgemäß als eine reine Nothwendigkeit der logischen Abfolge dar. — Wie man sieht, ist auch diese mehr dialektische, als theologische Lösung eine künstliche Reproduzirung des Satzes: Gott beschließt absolut wirksam von Ewigkeit her, daß der Mensch frei handele. Zudem spricht die von jeher in der Schule sehr gebräuchliche Eintheilung der Nothwendigkeit in eine necessitas consequentis und consequentiae nicht zu Gunsten des Thomismus. Nach dem Schulgebrauche wird nämlich jede unbedingte, schlechthinige, absolute Nothwendigkeit eine necessitas consequentis; dagegen die Nothwendigkeit, die von irgend einer Bedingung oder Voraussetzung abhängig erscheint, eine necessitas consequentiae genannt. So z. B kann alles, was vom

---

guendum puto: si id videlicet, quod supponitur antecedens, supponatur per modum necessarii et libertatem destruentis, non autem si per modum linientis et confortantis et dulciter determinantis. De auxil. l. 2. p. 295. Diese Erklärung macht die direkt gegen den Thomismus gekehrte Lehre des h. Anselmus (Cur Deus homo, l. 2. c. 18) geradezu lächerlich, und mit Recht nennt Tanner diese Lösung Rispolis' eine solutio frivola (Theol. Schol. tom. II. disp. 6. q. 2. dub. 3. p. 1152.).

freien Willensbeschlusse Gottes, als seiner ausschließlichen, absolut wirksamen Voraussetzung abhängt, zweifelsohne mit Nothwendigkeit aus eben diesen Beschlüssen gefolgert werden. Aus dem Willensbeschlusse Gottes, der Welt das Dasein zu geben, kann schlußweise das nothwendig eintreffende Dasein der Welt gefolgert werden. Deßhalb heißt diese Nothwendigkeit eine Nothwendigkeit der logischen Abfolge (necessitas consequentiae).

Welche Anwendung findet nun diese Schlußfolgerung auf die menschlich freien Handlungen? Der Thomismus erschließt sie aus den Dekreten Gottes, als ihrer ausschließlichen, absolut wirksamen Voraussetzung. Seine Gegner behaupten, daß diese Schlußfolgerung die menschlichen Handlungen einer unerbittlichen Nothwendigkeit unterstelle, einem Fatum[1]), von dem Lessius sagt, es übertreffe das Fatum der Astrologen und Stoiker[2]). Und in der That, jene Schlußfolgerung kann nur unter der Annahme die menschliche Freiheit wahren, daß die göttlichen Dekrete keineswegs dem göttlichen Vorherwissen der menschlichen Handlungen vorangehen und sich ohne Bezugnahme auf diese vollziehen, daß vielmehr diese Dekrete das göttliche Vorherwissen des menschlichen Thuns und Lassens zur Voraussetzung, und das göttliche Vorherwissen hinwiederum die in der Zeit wirklich oder bedingt zukünftigen Handlungen der Menschen zur Voraussetzung habe. Diese Auffassung gestattet uns einzig nur, aus den göttlichen Dekreten unbeschadet der menschlichen Freiheit mit Nothwendigkeit (necessitate consequentiae) die menschlich freien Handlungen zu folgern[3]).

Zur Beseitigung der angeregten Schwierigkeit ist also auch dieser Versuch unzureichend.

Spätere Thomisten gingen einen Schritt weiter und nannten die in Frage stehende Nothwendigkeit eine den Willensakt begleitende Nothwendigkeit (necessitas concomitans), indem sie sich auf das thomistische Axiom beriefen: die physische Vorausbewegung gehe dem Willensakte nur begrifflich voran, der Zeit nach falle sie mit ihm zusammen.

---

[1]) Seneka definirt das Fatum: necessitas omnium rerum actionumque, quam nulla vis rumpat. Nat. Qq. I. c. 36.

[2]) De grat. eff. c. 3. p. 277. — [3]) Cf. Liv. Meyer, de mente Conc. Trid. diss. 2. c. 5. p. 13. sq.

Dieser Antwort stellen wir ein anderes thomistisches Axiom entgegen: die Gnadenwirkung geht der Willensentscheidung zwar nur begrifflich, aber dennoch als die wahre, eigentliche, bewirkende Ursache voran; die Selbstbestimmung des Willens hat diese Ursache zu ihrer Voraussetzung, wie jede andere Wirkung ihre Ursache voraussetzt; und da diese Ursache eine unfehlbar und unabweisbar wirksame ist, führt sie für die Willensthätigkeit eine Nothwendigkeit mit sich; diese Nothwendigkeit ist folglich eine der Willensentscheidung ebensowohl (wenn auch nur begrifflich) vorangehende, wie die Ursache, welche diese Nothwendigkeit herbeiführt[1]). — Auch nützt es nichts, mit den späteren Thomisten zu behaupten, die wirksame Gnade nehme keinen Einfluß auf den Willen als Vermögen gefaßt, sondern nur auf den Akt, nicht auf das Können (actus primus), sondern nur auf das Wollen (actus secundus). Diese Behauptung kann, wie wir an einer andern Stelle bewiesen, nicht zugegeben werden[2]); aber selbst für den Fall, daß sie richtig wäre, bliebe obige Ausführung vollkommen zu Recht bestehen. Auch in diesem Falle ist die wirksame Gnade die (wenigstens begrifflich) dem Akte vorangehende Ursache und gibt ihm als solche eine derart bestimmte Richtung, daß ein anderer Akt faktisch unmöglich ist. Und so fehlt die freie, ungehemmte Selbstbestimmung[3]). Es ist darum durch jene Behauptung, wie uns scheint, keineswegs „der Standpunkt gegeben, um einzusehen, wie die Selbstbewegung der Creatur vereinbar ist mit der unfehlbar den Akt involvirenden Bewegung Gottes."

Endlich gibt es Thomisten, die, um jede fernere Einwendung sofort zurückzuweisen, die Nothwendigkeit, von der wir reden, ohne weiteres mit Billuart eine nachfolgende nennen. Aus dem absolut wirksamen Dekrete Gottes, sagen sie, ergibt sich allerdings, daß der Akt mit Sicherheit und Unfehlbarkeit vom Willen gesetzt werde, aber die Nothwendigkeit des Aktes ist nicht aus

---

[1]) Reginald, der dieser Lösung den Vorzug gibt, führt selbst als Grund, warum diese Nothwendigkeit eine begleitende zu nennen sei, diesen an: quia est a causa actu causante et faciente voluntatem actu causare. L. c. I. c. 34. p. 337.

[2]) 1. Jahrg. dieser Zeitschr. S. 503. n. 5.

[3]) Cf. Antoine, Tract. de Gratia, c. 3. a. 3. §. 2. p. 58.

dem Dekrete Gottes abzuleiten, sondern aus der Voraussetzung, daß der Wille in Wirklichkeit diesen Akt setze. Wenn der Wille in dieser bestimmten Weise sich bethätigt, kann er sich zugleich nicht in anderer Weise bethätigen d. h. sein Akt ist nothwendig.

Diese Antwort gleicht dem Schnitt in den gordischen Knoten. Entweder ist durch sie der Thomismus vollständig preisgegeben, oder es wird den Wörtern eine Bedeutung untergelegt, die sie bisher nicht hatten. Aus den göttlichen Dekreten heißt es, ergibt sich zwar die Unfehlbarkeit und Gewißheit der menschlichen Akte, d. h. diese werden unfehlbar sicher in der Zeit zufolge der göttlichen Dekrete gesetzt; allein aus denselben Dekreten ergibt sich für die menschlichen Akte keine Nothwendigkeit; letztere folgert sich nur aus der Voraussetzung, daß der Wille sich so und nicht anders entscheiden werde, und folglich der einmal vollzogene Willensakt nicht zugleich sein und nicht sein könne. Aber, fragen wir, von wem wird denn das Sein d. h. die objektive Wahrheit der menschlichen Akte vorausgesetzt? Rücksichtlich wessen ist die objektive Wahrheit dieser Akte eine Voraussetzung? Etwa rücksichtlich der göttlichen Dekrete? Diese gehen nach dem Thomismus et aeternitate et causalitate dem Willensakte voran. Oder rücksichtlich des göttlichen Vorherwissens? Auch diesem gehen die Dekrete voran, und Gott sieht nach dem Thomismus die wirklich und bedingt zukünftigen Akte der Menschen in seinen Dekreten vorher. Oder hat endlich die Nothwendigkeit der Akte deren Sein zur Voraussetzung? So ist es, antworten Billuart und seine Gesinnungsgenossen. Allein nach dem Thomismus hat diese Nothwendigkeit nicht die Akte zur Voraussetzung, sondern das Dekret Gottes bezw. die den göttlichen Beschluß ausführende Gnade. Aus dieser ergibt sich die Nothwendigkeit der Akte, und aus dieser Nothwendigkeit deren Sein. Will man aber behaupten, die Nothwendigkeit der Akte habe deren Sein zur Voraussetzung, dann folgt unbedingt, daß die Akte erst nothwendig werden durch die freie Entscheidung des Willens, also konnte Gott seine absolut wirksamen Dekrete ohne Rücksicht auf diese freie Willensentscheidung nicht fassen, folglich mußte das göttliche Vorherwissen der menschlich freien Akte den göttlichen Dekreten vorangehen und ihnen voranleuchten. Hiermit ist aber der Thomismus vollständig und unbedingt aufgegeben.

Hieraus ergibt sich überdies bis zur Evidenz, daß die von Zigliara jüngst proponirte Lösung dieser Schwierigkeit mit dem Thomismus in vollstem Widerspruche steht. Er sagt: aus der physischen Vorausbestimmung folge allerdings, daß der Akt unfehlbar eintreten werde, aber keineswegs, daß er nothwendig sei. Denn wenn wir wollen, können wir freilich nicht zugleich nicht wollen; also wenn wir faktisch wollen, ist dieses Wollen unbezweifelt nothwendig. Allein es stand beim Willen zu wollen oder nicht zu wollen. Der Wille bewegt sich unter der physischen Vorausbewegung so frei, als ob er unabhängig wäre von jedweder Einwirkung[1]). — Hiermit, sagen wir, ist der Thomismus fallen gelassen. Denn entweder ist durch die physische Prämotion bezw. die thomistisch wirksame Gnade jeder Dissens des Willens ausgeschlossen und unmöglich geworden, oder nicht. Ist ersteres der Fall, dann wird durch die physische Prämotion eine Nothwendigkeit herbeigeführt, und diese Nothwendigkeit ist eine der Natur der Sache gemäß der Willensentscheidung vorangehende, und folglich die Freiheit des Willens aufgehoben. Wird dagegen behauptet, der Dissens sei nicht nothwendig ausgeschlossen, dann ist der Thomismus aufgegeben[2]).

Ganz in ähnlicher Weise wurde Goudin fahnenflüchtig und mit ihm nicht wenige, die zur Rettung ihrer Gnadenlehre die Behauptung aufstellten, es sei der freien Entscheidung des Willens überlassen, ob er die göttliche Prädetermination verhindern d. h. sich prädeterminiren lassen wolle[3]). Diese Behauptung erschüttert die Grundvesten des Thomismus[4]). Die freie Hinderung der Prämotion

---

[1]) Scimus, quod licet nostrum velle non possit componi cum non velle, est tamen in nostra potestate ponere potius velle, quam non velle. . . . Praemotio divina, ratione suae universalitatis et efficacitatis potestatem sic conservat in voluntate, ac si voluntas concipiatur omnino independens a quocumque sive influxu sive concursu. L. c. p. 392.

[2]) Quaeso ergo, utrum isti praemotioni invincibiliter et insuperabiliter cedat voluntas, an non? Si primum dicas, tollis libertatem; si secundum, deseris Thomismum. Murray, l. c. p. 254.

[3]) Cf. Gondin, l. c. q. 5. a. 2. p. 261.

[4]) Georgius Albertini Ord. Praedicat. verbis acrioribus, quae referre non libet, disputat adversus illos theologos, excusat vero eos, quod „cum ventum fuerit ad objectiones, pie et sapienter a suo syste-

ist doch offenbar eine Thätigkeit. Der Wille handelte also ohne prädeterminirt zu sein. Dieser Satz ist aber gegen die Grundlehren des Thomismus[1]). Wäre er richtig, dann wäre ja überhaupt zum Handeln keine Prädetermination erfordert, und so fiele die thomistische Lehre von den Dekreten Gottes, von dem göttlichen Vorherwissen der menschlichen Handlungen, weiterhin die Lehre von der göttlichen Vorsehung und Prädestination in sich zusammen[2]).

Wie klar und einfach und über alle diese künstlichen Distinktionen erhaben ist die Sprache der h. Kirche. Nach dem Tridentinum ist es der freien Wahl und Selbstbestimmung des Willens überlassen, ob er die Gnade annehmen (recipere) oder abweisen (abjicere) oder, was dasselbe ist, ob er der Gnade zustimmen (assentire) oder nicht zustimmen wolle (dissentire)[3]). In die Sprache des Thomismus übersetzt, dürfte dieses Dogma also lauten: Die Gnade, als die zeitliche Vollzieherin eines ewigen, absolut wirksamen, dem göttlichen Vorherwissen des menschlichen Thuns vorangehenden Willensbeschlusses, ist aus sich, von innen heraus und ihrem Wesen nach von solcher Wirksamkeit, daß der Dissens des Willens unter ihrer Einwirkung als unthunlich, unvollziehbar, widerspruchsvoll, undenkbar, unmöglich sich darstellt. Und diese Formulirung des Dogmas gibt, nach der Behauptung der Thomisten[4]), in der getreuesten Weise den Sinn des Tridentinums

---

mate recedunt“ (Orat. II. ad thologos Bannez et Lemos, n. 40. 41; Dissertat. ad Dominicum Pelegrini n. 79). Card. Franzelin, l. c. p. 422.

[1]) Metaphysice repugnat per Thomistas. Wietrowsky, Philos. disput. part. 5. concl. 7. c. 3. §. 4. p. 454.

[2]) Nazarius Ord. Praed. in p. 1. q. 22. a. 4. p. 778.

[3]) Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest etc. — Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti et vocanti . . . neque posse dissentire, si velit . . . a. s. Sess. 6. c. 5. et can. 4.

[4]) Dico, quod antequam voluntas dicat volo, antecedit prioritate naturae auxilium praeveniens divinae gratiae faciens, quod ipsa velit, et ita faciens, ut non stet simul dissentire. Neque hoc est contra Concilium Tridentinum, imo est de illius expresa mente. Lemos, l. c. p. 1058.

wieder. Und wenn man ihnen einwirft, der h. Kirchenrath lehre doch unzweideutig, der Wille könne die Gnade abweisen, er könne, falls er wolle, seine Zustimmung vorenthalten, erwiedern uns alle ausnahmslos, diese Sätze des Konzils seien im getheilten Sinne (in sensu diviso) zu verstehen, im zusammengesetzten Sinne (in sensu composito) gefaßt ergäben sie einen Nonsens. — Fordern wir sodann eine Erklärung dieser abermaligen Distinktion, wird uns folgende geboten: der Satz, es könne der Mensch, wenn er wolle, seine Zustimmung verweigern, besagt im zusammengesetzten Sinne (in sensu composito) verstanden, daß die wirksame Gnade und der Dissens des Willens gleichzeitig und nebeneinander sich finden können — dieser Satz aber ist falsch. Dagegen ist derselbe Satz im getheilten Sinne aufgefaßt (in sensu diviso) wahr, weil er, in diesem Sinne verstanden, besagt, daß die wirksame Gnade und das Vermögen, die Fähigkeit des Willens, den Dissens zu leisten, gleichzeitig und nebeneinander sich finden. Der erste Satz ist deßhalb falsch, weil zu seiner Bewahrheitung zwei unvereinbare Gegensätze gefordert werden, nämlich die wirksame Gnade einerseits, andererseits der Dissens des Willens. Der zweite Satz ist hingegen aus dem Grunde wahr, weil der Wille unter der Gnadenwirkung wirklich das Vermögen, die Fähigkeit, das Können bewahrt, seine Zustimmung abzulehnen. — Auf unsere weitere Frage, ob denn jene Fähigkeit, jenes Können sich auch jemals zu verwirklichen im Stande sei, erhalten wir zur Antwort, absolut wäre dieses allerdings möglich, in Wirklichkeit geschehe es jedoch niemals, so lange die Gnadenwirkung andauert, weil eben ein wirkliches Vorenthalten der Zustimmung durch die Wirksamkeit der Gnade zur Unmöglichkeit werde[1]). — Falls wir aber zweifeln sollten, ob ein Vermögen, eine Fähigkeit, ein Können, das unmöglich jemals zum Akt fortschreitet, zur That, zum Wollen wird, mit Recht den Namen einer wahren Fähigkeit, eines eigentlichen Könnens trage, werden wir belehrt, daß sie zum Bestande einer Fähigkeit genüge, wenn sie absolut sich bethätigen könne, sollte auch diese Bethätigung

[1]) Ob efficacem suavitatem, qua rapitur ad volendum. Xantes Mariales, Biblioth. Interpr. III. controv. 19. a. 10. c. 1. p. 371.

unter irgend einer Voraussetzung, z. B. der Einwirkung der Gnade, einen wesenhaften Widerstreit in sich begreifen[1]).

Durch diese so gewaltig betonte und mit solchem Eifer vertheidigte Unterscheidung[2]), soll nach der Meinung des Thomismus die Freiheit des Willens unter den Einwirkungen der wirksamen Gnade, an der Hand des Tridentinums, vollständig sicher gestellt sein.

Es mögen uns nur zwei Bemerkungen gestattet sein: 1) Der Wille kann trotz all' dieser Erklärungen unter der Einwirkung der thomistisch wirksamen Gnade unmöglich seine Zustimmung versagen. Er kann es nicht, weil diese Gnade den Dissens des Willens nicht duldet, und ihrer innersten Natur nach nicht dulden kann. Wenn jedoch der Wille seine Zustimmung nicht verweigern kann, dann ist es nothwendig, daß er seinen Konsens leiste. Das Tridentinum aber sagt, er könne, wenn er wolle, diesen Konsens verweigern. 2) Die Fähigkeit, das Vermögen, den Konsens zu verweigern, von dem die Thomisten reden, ist gehindert, jemals sich zu verwirklichen, und zwar gehindert durch die Gnade[3]). Also ist unter der Vor-

---

[1]) Diese Lehre des Thomismus entwickelten wir weitläufiger in Jahrg. 1. dieser Zeitschr. S. 212 n. 28.

[2]) Nach v. Schäzler, (Neue Untersuchungen, S. 109) soll von Molina an eine Verdrehung dieser Unterscheidung „in der Molinistenschule traditionell geworden" sein. Thatsache ist, daß die „Molinistenschule" nur die wissenschaftlichen Konsequenzen aus dieser Lehre zog, wie auch wir es thun. Dabei hat die „Molinistenschule" den von den Thomisten dieser Unterscheidung unterstellten Sinn stets vor Augen gehabt. Als deßhalb die Jansenisten sich dieser thomistischen Lehre zur Bekämpfung des Dogmas bedienten, brauchten die Jesuiten wahrlich nicht „mit einem Male ihre Ansicht zu ändern," sondern nur, wie sie es auch thaten, zu behaupten, daß im Munde jener Ketzer die Lehre des Thomismus eine wesentlich andere werde, als sie es im Sinne dieser katholischen Theologen gewesen.

[3]) Nach dem Thomismus findet sich in dem von der Gnade bewegten Willen eine ähnliche Verbindung von Ohnmacht und Macht, wie sie Wikleff in Gott ansetzte betreffs der bloß möglichen göttlichen Thätigkeiten nach außen. Sein Stichwort war: potest, si vult. Wenn man ihm sagte, nehmen wir also einmal an, Gott wolle z. B. die Welt vergrößern, erwiederte er: non potest velle, sed si vult, potest, ein Satz, der den gelehrten Thomas Waldensis zu dem Ausrufe vermochte: mirabilis et apud omnem intellectum intricata responsio!

aussetzung der Gnadenwirkung dieses Vermögen, dieses Können niemals im Stande zum Akt überzugehen, zum Wollen zu werden, es bleibt nothwendig ohne Akt[1]), und somit ist seine Bethätigung doch wohl unmöglich. Das Tridentinum aber sagt, diese Bethätigung sei möglich[2]).

Wir wissen sehr gut, daß nicht jede Unmöglichkeit die Freiheit zerstört. Wenn der Mensch freithätig einen Akt gesetzt hat, ist es sicherlich unmöglich, daß der Akt, da er nun einmal ist, zugleich nicht sei. Allein diese Unmöglichkeit hat der Wille in freier Entscheidung selbst gewollt und herbeigeführt, weil er eben aus freier Selbstentscheidung jenen Akt setzte. — Es gibt aber auch eine Unmöglichkeit, die mit der Freiheit absolut unvereinbar ist[3]). Diese Unmöglichkeit tritt dann ein, wenn der Wille nothwendig einen Akt setzt, und sohin unmöglich einen andern setzen kann. Wenn nun die Thomisten behaupten, der Wille könne seine Zustimmung nicht verweigern unter der Voraussetzung, daß die Gnade auf ihn einwirke (in sensu composito), er behalte jedoch unter der

---

Quod, si vult, potest, hoc ipsum non potest. Der Wille kann ablehnen; wenn er will; nehmen wir also an, er wolle; der Thomist muß sagen: er kann dies faktisch nicht. Potest, si vult, sed velle non potest. Cf. Thom. Waldens., doct. fid. christ., lib. I. a. 1. c. 15. p. 90. (edit. Venet.).

[1]) Deßhalb nennen die Thomisten auch jenes Vermögen eine potentia divisa et sejuncta ab actu. Graveson, l. c. I. p. 52.

[2]) Billuart verleiht der thomistischen Ansicht folgenden Ausdruck: posse dissentire in sensu diviso et non posse in sensu composito est posse dissentire sub ipsa motione, non tamen posse componere seu actu jungere dissensum cum illa (De Deo, l. c.). Murray gesteht indessen, daß er, trotz eifriger Ueberlesung und Erwägung, diese Worte Billuarts nur verstehen könne in sensu per-absurdo. Der Sinn der Worte Billuarts, sagt er, ist dieser: possum sub praemotione physica ei dissentire, sed non possum ponere actum dissensus. Dann fragt Murray: quid vero aliud est posse dissentire nisi posse ponere actum dissensus (l. c.). Wenn wir nicht allen Wendungen und Wörtern eine dem allgemeinsten Sprachgebrauche vollständig fremde und entgegengesetzte Bedeutung unterlegen wollen, müssen wir Murray unfraglich zustimmen.

[3]) Kard. Franzelin glaubt, die Thomisten hätten diese doppelte Unmöglichkeit bei Anwendung der Unterscheidung in senso composito et diviso nicht genug berücksichtigt. A. a. O. S. 441.

Einwirkung der Gnade das radikale Vermögen, seine Zustimmung zu versagen (in senso diviso), so scheint denn doch offenbar dieses Vermögen durch jene Voraussetzung gehemmt und einer thatsächlichen Unmöglichkeit überantwortet zu sein, weil, wenn der Konsens nothwendig erfolgt, der Dissens unmöglich erfolgen **kann**. Hinge jene Voraussetzung vom freien Willen ab, wäre ihre Herbeiführung oder Entfernung ihm überlassen, dann wäre die Freiheit gewahrt; aber jene Voraussetzung, die Gnade nämlich, ist das Werk Gottes, und nach dem Thomisten der Ausfluß seiner ewigen Dekrete, ist somit vom Willen ihrer Existenz nach vollständig unabhängig. Und hierin liegt der Grund der Unmöglichkeit, daß jene Fähigkeit sich bethätige d. h. der Wille seine Zustimmung verneine[1]).

Und hiermit wollen wir abbrechen. Wollten wir zum Schlusse dieser Abhandlung die von uns erörterte Frage dem Sensus fidelium, dem Intellectus catholicus zur Entscheidung vorlegen, glauben wir nicht irre zu gehen, wenn wir behaupten, daß diese so gewichtigen Zeugen katholischer Wahrheit laut und entschieden gegen den Thomismus Zeugniß ablegen. Die Frage über die Wirksamkeit der Gnade ist eine eminent praktische Frage; sie drängt sich nicht nur dem Heiligen auf, sondern auch dem Sünder. Täglich gibt es schwerere oder leichtere Versuchungen zu überwinden, die der Mensch besteht oder denen er unterliegt. Täglich, ja häufig während des Tages, und nicht selten unzählige Male fühlen wir uns von den Bewegungen der Gnade angeregt und wir stimmen zu oder lehnen ab, folgen gar nicht, oder mehr oder weniger dem Gnadenzuge.

Wie viele Predigten, Lesungen, Betrachtungen legen dem Christen Fragen über die Nothwendigkeit, Kraft und Wirksamkeit der Gnade vor. Dies Alles läßt in den Gläubigen ein ganz bestimmtes,

---

[1]) Modum vero, quo libertas sub gratia praedeterminante se habeat, explicare conantur distinctione sensus compositi et sensus divisi, quae ipsis (Thomistis) satisfacit; nobis autem videtur nullius valoris, nisi forte concedere velint, esse in libera potestate hominis illam praedeterminationem habere vel esse in ejus libera potestate praedeterminationem, quae in actu primo jam adest, rejicere, et negare consensum, ut verum sit juxta Conc. Trid. sess. 6. cap. 5. quod homo non nihil agat inspirationem recipiens „quippe qui illam objicere potest“. Card. Franzelin, l. c. p. 421.

wenn auch nicht in fixen Begriffen sich bewegendes Urtheil über **diese Fragen zur Reife kommen.** Nun denn, mit Ausnahme der **Fachtheologen wird** kein Gläubiger jemals auch nur ahnen, die **Gnade habe** die vom Thomismus ihr zugeschriebene Wirksamkeit[1]).

Wir pflichten nach alledem den gelehrten Ausführungen der **Dublin Review**[2]) bei, daß in der gegenwärtigen Krisis alles vermieden werden sollte, was zur Verdunkelung der großen Fundamentalwahrheit der Willensfreiheit zu führen vermöchte. Das der Menschheit so unbedingt nothwendige Bewußtsein, unser Leben sei im vollsten Sinne des Wortes ein Prüfungszustand, läßt die Fragen betreffs der Willensfreiheit sofort für die gesammte Menschheit von geradezu vitaler Bedeutung erscheinen.

---

[1]) Censeo, in nullius unquam sive clerici sive laici mentem incidisse etiam cogitationem de praemotione physica vel delectatione victrici, tanquam necessaria ut ulla, multo minus ut omnis gratia suum sortiatur effectum, non dico sub his terminis (quod manifestum est), sed quoad rem, quocunque modo, quacumque specie seu idea, quocumque nomine. Murray, l. c. p. 282. sq.

[2]) The Dublin Review, vol. 28. Nov. Series. January—April 1878 (London) p. 229. sqq.

Sehr wahr und zutreffend ist das Urtheil, das Hurter in seiner Dogmatik (III. 79) über diese Frage abgibt: omnes in suis ad populum concionibus, in libris asceticis, in praxi, etiamsi acerrimo propugnant in suis libris dogmaticis praemotionem physicam, loquuntur secundum sententiam Molinae et Lessii . . . Magnum veritatis argumentum. Dann schließt er: Praeferendum omnino videtur illud systema, quocum concordat praxis, modus loquendi quotidianus et unice aptus ad excitandos homines ad omne virtutis studium, illi theoriae, a quo plus minus dissentit praxis modusque practicus instituendi populum christianum.

Recensionen.

De Martyrologio Romano. Parergon historico-criticum. Scripsit Hugo Laemmer, theol. et phil. Dr. in Univ. Litt. Vratislav. Th. prof. publ. ord. eccl. Cathedr. ad S. Jo. B. Canon. Cap. etc. — Ratisbonae. Typis et sumptibus Georgii Josephi Manz. MDCCCLXXVIII. pag. 144.

Das römische Martyrologium bildet einen Theil jener liturgischen Bücher, welche in Verbindung mit dem römischen Breviere stehen. Seit uralten Zeiten wird es in allen Kirchen, wo der Chor feierlich gehalten wird, bei der Prim eingeschaltet, und es obwaltet dabei die liturgische Absicht, einestheils kräftige Tugendmuster zur Nachahmung hinzustellen, anderntheils den Betenden den Schutz und die Fürbitte der Heiligen zu bewirken. In den allgemeinen kirchlichen Gebrauch wurde das römische Martyrologium erst unter dem Pontificate Gregors XIII. eingeführt.

Was die Genesis des römischen Martyrologiums betrifft, so kamen bisher meist Hypthesen auf hypothetischem Unterbau zur Geltung; auch über die späteren Modificationen, welche das genannte Buch erlitt, sind keine authentischen Detailforschungen in die Oeffentlichkeit gedrungen. Um so dankbarer darf man die Schrift begrüßen, deren Titel oben steht und deren Inhalt hier kurz besprochen werden soll.

Hugo Laemmer, dessen merkwürdige Conversion die Broschüre „Misericordias Domini" (Freiburg im Breisgau. 1861) erzählt, benützte einen längeren Aufenthalt in Rom zu archivalischen Studien. In jener unheilvollen Periode des Jahres 1860, wo Garibaldi sozusagen „ante portas" stand, brachte Schreiber dieser Zeilen viele Tage und Stunden an Hugo Laemmer's Seite in den verschiedenen Archiven der ewigen Weltstadt zu. Mir fiel damals auf, daß mein gelehrter Freund sich mit besonderer Vorliebe der „Bibliotheca

Vallicellana" zuwendete und mit einem wahren Bienenfleiße dort befindliche Manuscripte 2c. copirte. Das vorliegende Buch gibt die Aufklärung. Damals sammelte Laemmer das nöthige Materiale, dessen gelehrte Verarbeitung in dem „Parergon historico-criticum de Martyrologio Romano" dem literarischen Publicum nun geboten ist.

Das Buch ist im fließenden Latein geschrieben und zerfällt in LXII Absätze. Ueber die Entstehung und Verbesserung des römischen Martyrologiums werden aus dem von Laemmer gesammelten handschriftlichen Materiale folgende zum Theile neue Thatsachen mitgetheilt.

Papst Gregor XIII. dachte schon 1580, also zwei Jahre vor Veröffentlichung des neuen Kalenders, an eine Reform des römischen Martyrologiums und ernannte unter dem Vorsitze des Cardinals Wilhelm Sirletus ein Collegium von zehn durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten Männern, unter welchen sich auch der berühmte Oratorianer Cäsar Baronius befand. Ihre Aufgabe bestand nicht in der Verfassung eines neuen Martyrologiums, sondern in der Restituirung und Reformirung des alten, wobei sie das Martyrologium der Benedictiner, welches seit dem neunten Jahrhundert in vielen Kirchen gebräuchlich war, zu Grunde legten. Nach zwei Jahren hatten sie ihre Arbeit so weit vollendet, daß der Druck beginnen konnte. Erst die dritte Ausgabe erhielt im Jänner 1584 die päpstliche Approbation (S. 15 ff.). Wenn der gewesene Director des päpstlichen Archives Augustin Theiner in seinen Annal. Eccl. (Tom. III. 1856. p. 618) behauptet, daß Cäsar Baronius der einzige Autor des gregorianischen Martyrologiums gewesen sei, so wird dies von Laemmer als irrig dargelegt und nachgewiesen, daß der damals mit der Herausgabe des Riesenwerkes der „Annalen" beschäftigte Baronius keine Zeit fand um der Correctur der unterlaufenen Errata seine erprobte Feder zu widmen (S. 6. 13).

Groß war das lobenswerthe Bemühen der Bearbeiter, aber noch größer waren die Schwierigkeiten, welche sie zu überwinden hatten. Sie forschten allerdings nach den alten Martyrologien in den Archiven und Bibliotheken, um der geschichtlichen Wahrheit und den Gesetzen der Kritik zu genügen; allein es hatten sich doch allerlei Mängel eingeschlichen. Darum veranlaßte Sixtus V. eine Verbesserung (recognitio) des römischen Martyrologiums und for-

derte Cäsar Baronius auf, den Text zu corrigiren und mit geschichtlichen Anmerkungen zu versehen. Baronius unterzog sich der mühsamen Arbeit mit emsiger Treue und Gewissenhaftigkeit. Er verglich zu diesem Behufe die alten Martyrologien mit dem 1584 mit päpstlicher Autorität erschienenen, studirte die Acten der Martyrer, die Schriften der Kirchenväter, die alten Breviere, die Monumente und Inschriften in den Kirchen und Coemeterien, conferirte darüber mit andern Gelehrten, und befand sich nach zweijähriger mühevoller Vorarbeit in der Lage an den Druck schreiten zu können (S. 29—41). So entstand das Martyrologium Gregoriano-Sixtinum mit den Anmerkungen des Baronius in zwei Ausgaben, nämlich zu Rom 1586 und Venedig 1587. Da beide Ausgaben viele Druckfehler enthielten, billigte Baronius das Ansuchen des Antwerpner Buchhändlers Plantinus um Veranstaltung einer neuen Ausgabe, welche auch mit von Baronius vorgenommenen Verbesserungen 1589 erschien und den Titel trug: „Martyrologium Romanum, ad novam Kalendarii rationem, et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. Gregorii XIII. Pont. Max. jussu editum. Accesserunt Notationes atque tractatio de Martyrologio Romano: Auctore Caesare Baronio Sorano, Congregationis Oratorii Presbytero. Secunda editio ab ipso auctore emendata et compluribus aucta. Antverpiae. Ex officina Christophori Plantini, architypographi regii. MDLXXXIX.“ (S. 45).

Baronius empfing viele belobende Anerkennungsschreiben aber auch viele Briefe von Gelehrten Italiens, Spaniens, Deutschlands, Frankreichs u. s. w., welche Ausstellungen, Bemänglungen, Zweifel und Bedenken enthielten. Eine große Zahl dieser historisch-kritischen Bemerkungen wird von dem Verfasser (S. 48—81) besprochen und gewährt einen hochinteressanten Einblick in die von dem großen Oratorianer angeregten historisch-kritischen Controversen. Daß Baronius daraus Nutzen zog, beweist die nach einem Verlauf von neun Jahren von ihm selbst besorgte dritte und letzte Ausgabe des römischen Martyrologiums, welche 1598 aus der vatikanischen Druckerei hervorging. (S. 82). Und selbst diese nach so vielen Vorstudien verbesserte Auflage betrachtete der gelehrte Herausgeber nicht als vollkommen, wie das in der „Vallicellana“ vorhandene Exemplar beweist, in welches er eigenhändig während seines noch übrigen Lebens Verbesserungen eintrug oder Anderen dictirte.

Auf Grundlage dieses Exemplares entstand die im Jahre 1630 erschienene vaticanische Ausgabe des römischen Martyrologiums unter Papst Urban VIII., in welcher auch die Feste der neu Canonisirten Aufnahme fanden. Da fast dieselben Männer bei der Bearbeitung dieser Ausgabe beschäftigt waren, welche zur Prüfung und Restituirung des römischen Breviers verwendet wurden (darunter der berühmte Bartholomäus Gavantus), so erklärt sich die sichtbare Sorgfalt für die Uebereinstimmung der beiden liturgischen Bücher (S. 87).

Nach einer nochmaligen Recognition des römischen Martyrologiums, die von Clemens X. begonnen und von Innocenz XI. 1681 vollendet wurde, veranstaltete der durch eminente Erudition ausgezeichnete Papst Benedict XIV. die sorgfältigste Ausgabe, welche 1749 unter dem Titel in die Oeffentlichkeit trat: Martyrologii Romani Gregorii XIII. jussu editi, Urbani VIII. et Clementis X. auctoritate recogniti Nova Editio a Sanctissimo Domino Nostro Benedicto XIV. Pontifice Maximo aucta et castigata, in qua nonnulla Sanctorum nomina in praeteritis Editionibus omissa supplentur, alia item Sanctorum et Beatorum nomina ex integro adduntur." (S. 94.).

Die neueste Ausgabe unter Pius IX. erschien 1873 zu Rom und 1874 zu Regensburg.

Eine wichtige und lehrreiche Beigabe des Buches ist das mit dem Bollandistenwerk in Zusammenhang stehende, von Pius IX. am 1. September 1870 erlassene „Decretum generale pro cultoribus historiae ecclesiasticae et sacrae archaeologiae," durch welches einerseits das der Kirche gebührende Recht gewahrt erscheint, anderseits der besonnenen Kritik in Sachen des Martyrologs ihre Rechte nicht verschränkt sind.

Wie aus dieser objectiven Auseinandersetzung sich ergibt, bewegt sich die im Buche enthaltene Forschung auf einem noch wenig gekannten und bebauten Terrain, und verdient daher doppelte Beachtung. Der gelehrte Notenapparat wurde von dem Verfasser auf das Nöthigste beschränkt und hält sich bei aller Wärme und Entschiedenheit für die heilige römisch-katholische Kirche frei von gehässiger Polemik. Die Ausstattung ist freundlich. Der Druck correct.

Tuln bei Wien. Dr. Anton Kerschbaumer.

De Deo Creante praelectiones scholastico-dogmaticae, quas in collegio ss. Cordis Jesu ad Woodstock maxima studiorum domo Soc. Jesu in foed. Americae sept. statibus habebat A. D. 1876—77. Camillus Mazzella S. J. in eodem coll. stud. praefectus et theologiae dogmaticae professor, Woodstock Marylandiae ex officina typographica Collegii. P. 935 u. XXXV index analyticus.

Hiemit bringen wir ein herrlich ausgestattetes Werk zur Anzeige, das in Amerika das Tageslicht erblickt und der Buchdruckerei des Jesuitencollegiums zu Woodstock alle Ehre macht; zugleich ist es ein schöner Beweis, daß auch jenseits des Oceans ein gründliches Studium der Theologie blüht. Es ist dieses Werk nur ein Band oder Theil einer vollständigen Dogmatik, die der Verfasser mit seinem Collegen de Augustinis nach und nach zu bearbeiten und zu veröffentlichen beabsichtigt[1]). Er zertheilt den Stoff in 5 Abhandlungen (disputationes), denen er eine sechste de hominis novissimis mehr aus äußeren Gründen anschließt; die Abhandlungen zerfallen in Artikel, die gewöhnlich zwei oder drei Paragraphen enthalten, wovon der eine den status quaestionis der zu behandelnden Frage auseinandersetzt, der andere in einer klar formulirten These die Lösung sammt deren Begründung gibt.

In der ersten Abhandlung (S. 1—165) wird in zehn Artikeln die Schöpfung im Allgemeinen besprochen, und deren Begriff entwickelt (Art. 1.); die Frage, ob sie eine operatio immanens oder transiens sei, wird dahin entschieden, daß sie ex sese seu formaliter immanens ac nonnisi virtualiter transiens sei (Art. 2.). Im dritten Artikel finden wir einen eingehenden und gründlichen Beweis aus Schrift, Vätern und Vernunft für die Schöpfung des Weltalls aus Nichts. Die Freiheit des Schöpfers und die Zeitlichkeit der Welt ist der Gegenstand des vierten Artikels. Die Frage ob die Erschaffung der Welt von Ewigkeit her möglich gewesen, wird nicht berührt. Daß Gott und zwar der dreieinige Gott

[1]) So viel wir wissen, sind bereits 3 starke Bände erschienen. Da aber indessen der Verfasser nach Rom an die gregorianische Universität (römisches Collegium) berufen worden ist, könnte die Ausführung dieses so verdienlichen Unternehmens eine Unterbrechung erleiden. Die beiden andern Bände handeln De re sacramentaria (de sacramentis in genere, de baptismo, confirmatione et eucharistia) und de gratia Christi.



Schöpfer der Welt sei wird im fünften Artikel bewiesen, worauf (Art. 6.) die subtile Frage erörtert wird, ob die Schöpfermacht wenigstens in beschränkten Maße einem Geschöpfe mitgetheilt werden könne. Die Antwort lautet verneinend. Nicht nur ist es absolut unmöglich, daß ein Geschöpf, wenn auch abhängig von der ersten Ursache irgend etwas schaffe, sondern es kann nicht einmal als Instrumentalursache bei der Schöpfung concurriren. Die Frage über die causa exemplaris der Welt, gibt dem Verfasser Anlaß, eingehend von den göttlichen Ideen zu sprechen. Inwiefern die Welt, speziell der Mensch die Vollkommenheit Gottes in sich darstelle, zeigt Art. 8. Nachdem sodann der Verfasser den Endzweck der Welt auseinandergesetzt und bei dieser Gelegenheit genau bestimmt hat, in welchem Sinne ein Optimismus zuläßig sei (Art. 9), durchgeht er schließlich (Art. 10.) die verschiedenen Auslegungsversuche des Hexaemerons. Er zeigt, daß all die Resultate der Naturwissenschaften noch keinen zwingenden Grund enthalten, die buchstäbliche Erklärung, die nur sechs Tage zu 24 Stunden annimmt, zu verlassen, wobei er sich namentlich auch auf Aussprüche neuer englischer Naturforscher stützt. Obwohl er nun diese nicht als die allein haltbare vertheidigt, so mahnt er doch mit Recht nicht voreilig und unüberlegt über sie den Stab zu brechen und durch die zu zuversichtlichen Behauptungen der Naturforscher sich nicht irre machen zu lassen.

Die zweite Abhandlung de angelica substantia (S.165—329) hält sich streng an die herkömmliche Lehre über die Engel und bietet des Neuen nicht viel. Nur ungern haben wir eine eingehendere Besprechung des Spiritismus vermißt; denn gewiß wäre gerade dieses Thema für Amerika, wo dieser Unglaube so weite Verbreitung gefunden, überaus zeitgemäß.

Sorgfältig ist in der dritten Abhandlung (S. 329—458) in sechs Artikeln Ursprung und Natur des Menschen besprochen. Gegen Mivart, nach dem die Ansicht, daß der Körper sich aus niedrigen Organismen entwickelt habe, mit dem Schöpfungsbericht vereinbar ist, wird nachgewiesen, daß Gott den ersten Menschen nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe nach unmittelbar erschaffen habe; dann folgt der Beweis für die Abstammung des ganzen Menschengeschlechtes von einem Paare (Art. 2.). In der Frage über den Ursprung der menschlichen Seele vertritt Mazzella selbstverständlich

den Creatianismus (Art. 3.). Die Haltlosigkeit der Hypothesen, die das Dasein des Menschengeschlechtes viele tausend Jahre vor der von der Bibel angegebenen Epoche hinausrücken, zeigt Art. 4. Zuletzt (Art. 5. u. 6.) wird gegen Günther die Einheit des Lebensprinzips vertheidigt, und der Satz des h. Thomas als Thesis aufgestellt: „In hoc homine non est alia forma substantialis, quam anima rationalis; et per eam homo non solum est homo, sed animal, et vivum, et corpus, et substantia et ens“ (de Spir. creat. a. 3.).

Die vierte Abhandlung (S. 459—615) beschäftigt sich mit dem übernatürlichen Zustande in den die Güte des Schöpfers das erste Menschenpaar und in ihm das ganze Geschlecht versetzte. Natürlich müssen zuvor die so wichtigen Begriffe vom status mit seinen verschiedenen Arten, naturalis, supernaturalis, praeternaturalis klar gestellt werden (Art. 1. u. 2.). Der Begriff des übernatürlichen wird in Th. 23. so fixirt: Verus doni supernaturalis conceptus si ad Ecclesiae mentem exigatur, in eo est, ut sit donum 1. per se indebitum; 2. excludens nempe non modo morale debitum operum, sed etiam physicum naturae; 3. atque id quidem quia nec naturam constituit, nec ab ea tamquam ab intrinseco principio profluit, nec demum ab illa exigitur. Damit aber wird nur die negative Seite des Begriffes bestimmt; was die positive anbelangt, jenes Moment nämlich, das eigentlich das Uebernatürliche der Natur verleiht, wird bemerkt, das Uebernatürliche bestehe in einer Vergöttlichung (deificatio) durch unmittelbare Vereinigung mit Gott wie es an und für sich ist (cum Deo uti est in se), nicht durch eine Steigerung der natürlichen Vorzüge, sondern durch Mittheilung oder Eingießung eines Vorzuges göttlicher Ordnung (per infusionem novi doni ordinis divini S. 474). Bezüglich der Begründung jedoch wird auf einen andern Tractat verwiesen. Darauf folgt (Art. 3—6) ein gründlicher Beweis für die doppelte Wahrheit, daß die Stammeltern mit der heiligmachenden Gnade und andern Vorzügen, deren jetzt die menschliche Natur sich nicht mehr erfreut, geschmückt waren, und daß dieser Zustand über Gebühr und übernatürlich (indebitus et supernaturalis) war. Hierauf (Art. 7.) untersucht M. das letzte Ziel, zu welchem die Stammeltern bestimmt waren, was ihm Gelegenheit bietet über die Anschauung Gottes zu sprechen, und deren Uebernatürlichkeit und

Möglichkeit zu beweisen. Wir glauben, daß diese so schwierige und subtile Parthie zu den gediegensten und gründlichsten des Werkes gehört. Der Begriff der potentia obedientialis, die Ripalda also definirt: aptitudo rerum creatarum ut pro arbitrio agentis superioris ejusque auxilio ipsis indebito munus impleant, quod nativa virtute et concursu sibi debito implere non possent, wird von dem Verf. vortrefflich entwickelt. Geschickt entledigt er sich auch der nicht unbedeutenden Schwierigkeiten, die aus dem h. Thomas gegen die katholische Lehre über die Bestimmung des Menschen zur Anschauung Gottes erhoben werden. Zuletzt (Art. 8.) wird die Möglichkeit des reinen Naturzustandes (status naturae purae) nachgewiesen.

In der fünften Abhandlung (S. 615—775) wird der Sündenfall mit allen seinen Folgen besprochen. Die Erbsünde wird gründlich aus der bekannten Stelle Br. an die Römer 5, 12. ss. bewiesen, bei welcher Gelegenheit der Verf. eingehend die Bedeutung des ἐφ' ᾧ zu bestimmen sich bemüht. Er nimmt die Vulgata, die es mit in quo übersetzt, in Schutz gegen die Ansicht einiger Exegeten, nach denen diese Uebersetzung jeder Begründung entbehrt. Uebrigens zeigt er, daß der Text seine Beweiskraft nicht verliere, sollte es auch Jemanden belieben diese Worte mit eo quod wieder zu geben. Die Beweisführung für die Erbsünde aus der Ueberlieferung ist wohl etwas kurz. Nach Ausschluß der verschiedenen Irrthümer über das Wesen der Erbsünde, wird dasselbe in der prop. 33. so bestimmt: Sita esse videtur in habituali aversione a Deo ultimo fine supernaturali, adeoque in privatione gratiae sanctificantis: quacum omnes ex Adamo naturaliter progeniti ex divina ordinatione ornati nasci debuissent, nunc ob actum peccati ab eo libere commissum omnes nascuntur destituti. Wo M. von den Folgen der Erbsünde im andern Leben spricht, vertritt er die Ansicht, daß die ohne die Taufe, mithin in der Erbsünde gestorbenen Kinder zwar von der Anschauung Gottes ausgeschlossen werden, daher ihre Bestimmung nicht erreichen und die Seligkeit nicht erlangen, aber weder Pein noch Traurigkeit erleiden, vielmehr einer natürlichen Seligkeit sich erfreuen, die ihrem Inhalte nach (materialiter) dem Zustand gleicht, der für die verstorbenen Kinder im reinen Naturzustande bestimmt gewesen wäre. Er reinigt diese jetzt so ziemlich verbreitete, wohl begründete

Meinung von jedem Anklang an Pelagianismus. Auch die Folge der Erbsünde für dieses Leben schränkt er bedeutend ein, so daß nach ihm der gefallene Mensch weder seinen Kräften noch den äußeren Verhältnissen nach (neque intrinsece, neque extrinsece) schwächer ist in Betreff des sittlich Guten als der Mensch im reinen Naturzustand. Doch allzuleicht zieht er mit Suarez in Zweifel ob der böse Feind in Folge des Falles mehr Gewalt den Menschen zu versuchen erhalten habe. Was bedeutet dann wohl die potestas diaboli, die die Väter und Concilien als Folge der Erbsünde betonen und die in den Exorcismen vor der Taufe einen so prägnanten Ausdruck findet? Passend wird der Untersuchung über die Erbsünde eine vom Standpunkt der Vernunft geführte Vertheidigung des kath. Dogmas gegen jeden Vorwurf von Ungerechtigkeit angefügt. Dem Privilegium der Gottesmutter, vermöge dessen sie von der Erbsünde frei blieb, widmet M. eine ziemlich ausführliche Besprechung. Der Standpunkt der Frage wird genau und klar bestimmt, der Beweis aus Gen. 3, 15. eingehend geführt; doch hätten wir eine noch gründlichere Behandlung dieser etwas schwierigen Stelle gewünscht. Ein anderes Argument für den genannten Vorzug wird aus den Worten des Engels Luc. 1, 28. abgeleitet. In einem eigenen Artikel sucht der Verf. nachzuweisen, daß die seligste Jungfrau selbst von dem debitum proximum contrahendi peccatum originale frei war.

Die letzte Abhandlung (S. 777—935) beschäftigt sich mit der Eschatologie. Vermißt haben wir eine Widerlegung des Chiliasmus, der doch in einem so weitläufigen Werke eine Berücksichtigung verdient hätte, da dieser Irrthum gar nicht veraltet ist, sondern eher unter der einen oder andern Form in neuer Zeit wieder auflebt.

Was wir an diesem Werke besonders rühmen müssen, ist vor allem das Streben, die Begriffe und die Controversfragen so genau als möglich zu bestimmen, was für Studierende der Theologie immer von größter Wichtigkeit ist. Auch hält sich der Verf. mit ängstlicher Treue an den h. Thomas. Wir werden kaum eine Begriffsbestimmung finden, die nicht aus dem Engel der Schulen entnommen, kaum einen Grund oder ein Argument antreffen, das nicht mit seinen Worten wiedergegeben oder erläutert und unterstützt wäre; so daß man diese Dogmatik mit Recht eine thomistische nennen könnte. Wir haben gestaunt über die Vertrautheit

des Verf. mit dem h. Thomas, die es ihm ermöglichte immer so passende Citate aus allen möglichen Werken des Heiligen anzuführen. Ebenso bedient er sich häufig der Worte Suarez's und anderer großen Theologen, die oft mit unnachahmlicher Klarheit die schwierigsten Fragen auseinandersetzen.

Doch scheint manchmal des Guten zu viel geschehen zu sein; manche Citate des h. Thomas könnten füglich ausfallen, besonders da, wo es sich um allbekannte Begriffe oder Wahrheiten handelt; dafür hätten andere dunklere eine Erklärung und Begründung verdient; es ist ja nicht einzig die Auctorität des Heiligen, es sind vielmehr seine gewöhnlich so tiefen Gründe, welche die Frage entscheiden sollen; diese Gründe sind aber nicht immer jedem Leser verständlich und einleuchtend. Und da nun einmal der gelehrte Verf. den h. Lehrer zu seinem Führer sich besonders auserkoren, so wäre es sehr lobenswerth gewesen, er hätte nach dessen Beispiel am Beginne die Gliederung des zu behandelnden Stoffes kurz dargelegt, und überhaupt dem für jede Methode gleich wesentlichen Erforderniß von Uebersichtlichkeit mehr Rechnung getragen. Doch ist diesem Mangel durch einen mustergiltigen index analyticus von 35 Seiten einigermaßen abgeholfen.

Um Wiederholungen zu vermeiden, wäre es wohl besser gewesen, manche Fragen vorauszusetzen oder auszulassen, da sie andern Tractaten angehören und nur dort hinreichend gelöst werden können. Dazu rechne ich die prop. IV.; die Frage von den göttlichen Ideen worüber der Verf. zwar Vorzügliches hat, die aber doch dorthin gehört, wo ex professo vom Wissen Gottes gesprochen wird. In Fixirung des status quaestionis bestrebt sich M. allseitiger Klarheit, was wir zu den Hauptvorzügen des Buches rechnen, doch scheint sie nicht selten zu weitläufig; auch wird manches darin aufgenommen, was schon zum Beweise gehört. Einige Fragen, die heutzutage weniger Interesse haben, wie z. B. über die Engel, hätten sich wohl kürzer abthun lassen, während andere dafür eine eingehendere Behandlung verdient hätten, wie z. B. die Ewigkeit der Höllenstrafen vom Standpunkte der Vernunft; ob jede Auferstehung der Todten zu ewigem Leben wirklich alle Anforderungen der Natur übersteige, so daß sie in statu naturae purae nicht hätte Statt finden können.

Möge es dem gelehrten Verf. gegönnt sein, das angekündigte Programm mit seinem Ordensbruder vollständig auszuführen. Fallen die noch zu erwartenden Bände eben so gut aus wie der vorliegende, so werden wir mit einer neuen, gründlichen und gediegenen und ganz im Geiste des hl. Thomas geschriebenen Dogmatik bereichert, die den Theologen nur auf's Wärmste empfohlen werden kann.

Innsbruck. Hurter S. J.

Tractatus de Deo creante et elevante, auctore Dominico Palmieri S. J. in collegio romano E. S. theologiae professore. Romae ex typographia polyglotta S. C. de propaganda Fide 1878. 799 p.

Bald nach dem so eben besprochenen Handbuche Mazzella's erschien über den gleichen Gegenstand zu Rom ein noch eingehenderes und ausführlicheres Werk, das den durch seine institutiones philosophiae und einen äußerst gediegenen Tractat de romano pontifice[1]) rühmlich bekannten P. Palmieri zum Verfasser hat. Dasselbe empfiehlt sich vor allem durch das Streben nach Gründlichkeit, das darin überall zu Tage tritt; die Beweisführung ist sehr eingehend und allseitig, sie begegnet jeder Einwendung und Ausflucht, bei Schriftbeweisen wird auf den Urtext Rücksicht genommen, kurz allen Ansprüchen einer gründlichen Behandlung der Dogmatik sucht der Verfasser gerecht zu werden. Im Uebrigen ist der Inhalt so ziemlich der gleiche wie bei Mazzella; es kommen dieselben Themata in der nämlichen Ordnung zur Sprache; deßhalb mag es genügen, auf einige Einzelnheiten hinzuweisen. Die Ansicht des h. Augustin über das Sechstagewerk setzt P. Palmieri ziemlich weitläufig auseinander; seine eigene Meinung drückt er in der These (16) aus: Nulla est necessitas, ut dies genesiacus accipiatur pro eo spatio temporis, quod modo vulgaribus diebus continetur; imo probabile est longius spatium temporis per eum designari. Diese Parthie hat uns indessen nicht vollkommen befriedigt; wahr-

[1]) Tractatus de romano pontifice cum prolegomenis de ecclesia. Romae 1877, 705 pp. Dieses vortreffliche Werk hat schon deßhalb besonderen Werth, weil es so manche Frage zur Sprache bringt, die man anderswo selten oder wenigstens nicht so ausführlich behandelt findet. Der Verf. erweist sich darin als tüchtigen Denker, gewandten Dialektiker und umsichtigen Theologen.

scheinlich vermied es der Verf. absichtlich, auf die Frage weiter einzugehen, weil sie weniger theologisches Interesse bietet, nachdem einmal constatirt ist, daß man nicht ängstlich an die herkömmliche Erklärung der sechs Tage sich halten müsse.

Die Lehre von den Engeln wird bedeutend kürzer abgethan, nur bei der These, daß die Engel reine Geister seien, verweilt P. länger und zwar mit Recht. Alle nur möglichen Einwände aus der h. Schrift und den Vätern werden berücksichtigt. Der Spiritismus aber, obwohl diese Frage so zeitgemäß wäre, wird nicht berührt. Der Traditionsbeweis für den Creatianismus ist etwas mangelhaft. Wir glauben, daß trotz des Schwankens mehrerer Väter sich ein glänzender Beweis für den Creatianismus herstellen läßt, und wenn es auch wahr ist, daß die Kirche noch keine endgültige Entscheidung in dieser Frage gegeben hat, so fehlt es doch nicht an manchen dem Creatianismus günstigen Aeußerungen, die eine Erwähnung verdient hätten.

In 18 Thesen wird der Begriff des Uebernatürlichen entwickelt. P. bemerkt, daß die Theologen diesen Begriff auf doppelte Weise zu bestimmen pflegen. Da nämlich das Uebernatürliche die Natur über sich erhebt, mithin Gott näher bringt und auf besondere Weise mit Gott vereinigt, so haben einige mit Rücksicht auf diesen terminus ad quem die Erhebung, Annäherung und Vereinigung mit Gott mehr ins Auge gefaßt und daraus den Begriff des Uebernatürlichen zu gewinnen gesucht. Andere dagegen betonen mehr den terminus a quo, dem das Uebernatürliche gegenüber steht und über den es erhebt, und suchen darnach das Uebernatürliche zu bestimmen. Diesen Weg schlägt auch P. als den sichereren ein und gelangt zu dieser Definition des Uebernatürlichen (Th. 31) illud, quod perfectio quidem est, attamen nec essentiam aut naturam rei, cui inest, constituit, neque ex essentia aut natura ejusdem necessario consequitur, neque ab ea exigitur, ne ipsa ejusque vires frustra sint, neque ordine earum rerum continetur, quae a natura, ne frustra sit, exiguntur: neque proinde est in potentia activa naturae, neque in passiva alicujus naturae comparata cum aliis viribus creatis. Darauf werden die irrthümlichen Ansichten des Bajus und Jansenius widerlegt.

Auf den Beweis der Erbsünde aus der h. Schrift verwendet P. volle 35 Seiten. In Betreff des bekannten ἐφ᾽ ᾧ stellt er

die These auf: Nulla nota temeritatis dignam esse, sed imo valde probabilem esse interpretationem eam, qua verba in quo sensu causali accipiuntur. Bei der Bestimmung des Wesens der Erbsünde (das P. mit den meisten Theologen in der privatio justitiae originalis findet) und deren Fortpflanzung verwirft der Verf. die Vertrags- oder Quasivertrags-Theorie, welche Gott einen Vertrag mit Adam eingehen läßt, sowie auch die Ansicht, der Wille der Nachkommen Adams sei im Willen der letzteren eingeschlossen gewesen. Uebrigens hat die Vertrags-Theorie insoferne ihre Berechtigung, als sie der Glaubenslehre Ausdruck gibt, daß die durch Adam verlornen Güter ein diesem anvertrautes und von ihm auf alle seine Nachkommen zu vererbendes Familiengut gewesen, das durch den Fall des Stammvaters in Verlust gerieth und somit nicht vererbt werden konnte. Hierin liegt (implicite) eine Art von Vertrag mit einbegriffen, dem man in folgender Weise Ausdruck verleihen könnte: Wenn Adam die Gnade bewahrt, wird sie auf seine Nachkommen übergehen. Allein diese Ausdrucksweise gewährt zur Erklärung des Geheimnisses keine besonderen Vortheile, und es ist deßhalb angezeigter, sie fallen zu lassen. Wo P. von den Folgen der Erbsünde spricht, betont er mit dem h. Thomas q. 5. de malo a. 2., daß dem Menschen durch die Sünde Adams kein natürlicher Vorzug verloren ging, oder auch nur verloren gehen konnte, woraus er folgert, daß Adam durch die Sünde zwar von Gott nicht blos als seinem übernatürlichen, sondern auch als seinem natürlichen Ziele sich abwendete, daß jedoch nur die Abwendung von Gott als dem übernatürlichen Ziele auf die Nachkommen überging, nicht aber die Abwendung von Gott als dem natürlichen Ziele (Th. 28,). Wir hätten übrigens in dieser so delicaten und keineswegs leichten Frage ein tieferes Eingehen gewünscht.

Recht zeitgemäß ist die folgende These (79), in der sich der Verf. gegen die Traditionalisten, namentlich gegen Abbè Bensa, Prof. der Philosophie, wendet, welche die Lehre der Kirche über die Folgen der Erbsünde zu Gunsten ihres Systemes auszubeuten suchen, indem sie eine derartige Schwächung des natürlichen Erkenntniß- und Willensvermögens annehmen, daß der Mensch aus sich zu keiner wirklich intellektuellen Erkenntniß zu gelangen vermöge. Ebenso verdienstlich ist die 80. These, in der P. sehr eingehend die Willensfreiheit auch nach dem Falle vertheidigt und die

diesbezügliche Lehre des h. Augustin gegenüber den Einwürfen und Sophismen der Jansenisten in recht gelungener Weise darlegt und in Schutz nimmt. Die ohne die Taufe verstorbenen Kinder leiden nach P. zwar nicht die Strafe des Feuers, ob sie sich aber einer natürlichen Glückseligkeit erfreuen, wagt der Verf. nicht so ent=entschieden zu behaupten. Er schließt seine Untersuchung mit dem Satze: die Ansicht, die diesen Kindern innerhalb gewisser (von ihm mit Umsicht angegebenen) Beschränkungen, eine Seligkeit natürlicher Ordnung zuschreibt, ist nicht häretisch und selbst nicht unwahrscheinlich.

Die 9 letzten Thesen handeln von der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter (S. 667—754). Zuerst beseitigt der Verf. die vier wichtigsten Einwürfe gegen dieses Privilegium, entnommen aus der Allgemeinheit der Erbsünde, aus den Aussprüchen der Väter, die dasselbe dem Erlöser allein und nur auf Grund seiner außerordentlichen Empfängniß vom h. Geiste zuschreiben, aus der späten Einführung des Festes und aus der lang andauernden Controverse über diesen Vorzug unter den Theologen (S. 667—683). Dann entwickelt er mit gewohnter Schärfe vier Hauptargumente. Das erste entnimmt er hauptsächlich der herrlichen Idee, die das gesammte christl. Alterthum von der jungfräulichen Gottesgebärerin speciell ihrer Reinheit bietet, mit welcher die Erbsünde unverträglich ist, ein Argument, das Passaglia (de immaculato conceptu) in leider zu gedehnter, aber dennoch großartiger Weise durchführt (S. 683—700). Das zweite stützt sich auf ausdrückliche Zeugnisse des christlichen Alterthums (S. 700—718). Ueber seine Ansicht in Betreff der Lehre des h. Thomas vgl. Jahrg. 2. dieser Zeitschr. S. 801. Um ein drittes Argument zu gewinnen, bemüht sich P. den Sinn des Protoevangeliums zu bestimmen (S. 723—739). Es hat uns wirklich gefreut in einem dogmatischen Handbuch diesen Text einmal gründlich behandelt zu sehen, mit Berücksichtigung aller gewiß nicht unerheblichen Schwierigkeiten, die selbst von tüchtigen katholischen Exegeten (wie Reinke, dessen Bedenken P. der Reihe nach löst) erhoben wurden. Der Verf. zeigt aus innern und äußern Gründen, daß unter dem Weib weder Eva noch das Weib im Allgemeinen zu verstehen sei und gelangt zu dem Resultate: suadetur saltem vehementissime, quod iis verbis Domini immaculatus quoque conceptus Virginis fuerit praenuntiatus. Mehr verlangt auch nach P. die Bulle ineffabilis Deus nicht, denn diese gibt keine

authentische Erklärung obiger Stelle, sondern zählt nur unter die Quellen, aus denen man die Erblehre über dieses Dogma entnehmen könne, auch die Werke jener Schriftausleger, qui docuere, divino hoc oraculo clare aperteque demonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem scil. unigenitum Dei Filium Christum J. ac designatam ejus matrem V. Mariam ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas. Den letzten Beweis führt er aus der salutatio angelica Luc. 1, 28. sowohl an sich, als im Vergleich mit Gen. 3, 15. und im Lichte der Ueberlieferung. Seine Ansicht ob Maria auch von dem debitum contrahendi peccatum originale frei war, drückt er in der folgenden Th. (89.) aus: Cum b. Virg. intuitu meritorum Christi Redemptoris praeservata fuerit a peccato originali, affirmari non potest ipsam immunem fuisse a debito proximo contrahendi peccati; quamvis hoc debitum in ipsa actu non formaliter, sed tantum radicaliter fuisse dicendum sit. Hujusmodi autem debito asserto nihil dedecoris accedit bb. Deiparae.

Den Schluß des Werkes bilden längere Zusätze zu einzelnen Thesen, wie z. B. ob Plato wirklich einen ewigen Weltstoff angenommen, was die h. Väter bejahen, neuere Philosophen Deutschlands in Abrede stellen; über den Sinn und die Tragweite der Lehrentscheidung des Concils von Vienne betreffs der substantiellen Einheit der menschlichen Natur (worüber im Jahrg. 2. S. 785 dieser Zeitschr. berichtet wurde) u. s. w.

Wir besitzen an diesem Tractate ein recht gründliches und gediegenes dogmatisches Werk, das nach unserm Dafürhalten nicht nur ein reichhaltiges theologisches Material bietet, sondern auch hinsichtlich der Behandlungsweise sehr belehrend ist. Der Verf. zeigt praktisch, wie man sich nicht sofort mit jedem einigermaßen plausiblen Beweise begnügen dürfe, sondern die Gründe, auf denen er beruht, sorgfältig zu entwickeln, zu beleuchten und gegen etwaige Einwürfe sicher zu stellen habe. Die Ausstattung des Werkes kann mit der herrlichen amerikanischen Ausgabe des oben besprochenen Buches Mazzella's nicht in Vergleich kommen, doch ist der Druck sehr correkt.

Innsbruck. Hurter S. J.

Theologia dogmatica catholica specialis concinnata a Joanne Katschthaler ss. theologiae doctore atque ejus in C. R. Universitate oenipontana Professore P. O. Liber II. de regni divini peccato perturbati restitutione per Christum seu Christologia complectens doctrinam de peccato originali, de incarnatione et redemptione. Ratisbonae typis et sumptibus Georgii Jos. Manz 1878. 443. p.

Da wir das erste Buch der speciellen Dogmatik des Herrn Prof. Katschthaler bereits besprochen haben[1]), können wir uns beim zweiten, das hier zur Anzeige kommt, kürzer fassen; denn wir finden in diesem die gleiche Methode, dieselbe vorwiegende Berücksichtigung der dogmengeschichtlichen Seite, und im Allgemeinen dieselben Vorzüge: Correktheit in der Auffassung und Darstellung der Dogmen, gewissenhaften Anschluß an die kirchlichen Bestimmungen, die mit großer Sorgfalt überall verwerthet werden, ausgebreitete Kenntniß der neuern theol. Literatur.

Von dem schönen Gedanken des h. Augustinus ausgehend: Hoc est christianae fidei fundamentum, Unus et unus: unus homo, per quam ruina, alius homo per quam structura; per illum ruina, per hunc structura (serm. 30. al. 12. n. 5.) theilt der gelehrte Verfasser dieses zweite Buch in zwei Theile, von denen der eine vom Fall des ersten Adam, der andere von der Wiederherstellung des gefallenen Geschlechtes, von dem zweiten Adam und dessen Erlösung handelt. Eine gewiß passende Gruppirung des Stoffes, die uns das harmonische und weise Walten der göttlichen Vorsehung in hellem Lichte zeigt wie nämlich diese Vorsehung in ihrer unergründlichen Gerechtigkeit das arme Geschlecht in den tiefen Abgrund namenlosen Elendes durch die Sünde Eines stürzen ließ, aber durch ein wahres Mysterium der Gnade und Huld dasselbe um so höher zu erheben beschloß.

Nach einer kurzen Besprechung der Sünde der Stammeltern (de peccato originali originante) geht der Verf. zur Erbsünde (de peccato originali originato) über, deren Wesen nach ihm in der habituellen Abwendung des Menschen von Gott seinem übernatürlichen Ziele besteht oder in der Beraubung (in privatione) der heiligmachenden Gnade, die Adam für sich und seine Nachkommen durch die Sünde verloren hat. In einer längeren Anmerkung wird

---

[1]) S. Jahrgang I. S. 731. ff.

die Ansicht des h. Thomas, des h. Anselmus und des h. Augustin über die Erbsünde auseinandergesetzt. Sorgfältiger als es von Andern zu geschehen pflegt, geht er auf die so schwierige Frage ein, wie diese Sünde sich vererbe. Von der Erbsünde ist nach dem Erlöser nur seine gebenedeite Mutter auszunehmen. Diese Ausnahme wird aus Gen. 3, 14 s. u. Luc. 1, 28 bewiesen. Wohl wäre eine eingehendere Erörterung dieser Schriftstellen erwünscht, denn gar so unmittelbar ist der Schluß aus denselben für diesen so außergewöhnlichen Vorzug nicht. Doch ist in den zahlreichen Anmerkungen ein kostbares Material und eine reiche Literaturangabe für ein tieferes Studium dieser Texte geboten. Ueberhaupt ist diese These mit reichhaltigen und in dogmengeschichtlicher Hinsicht sehr werthvollen Anmerkungen versehen, daß der Text ihnen gegenüber als kurze Synopse erscheint. In Betreff der Lehre des h. Thomas äußert sich K. nach Anführung der verschiedenen Ansichten dahin: Verisimile est, s. Thomam in hac re fluctuasse, ad finem autem vitae immaculatam ss. Virginis conceptionem (saltem quoad verbum) negasse. In 3. summae theol. p., quam ad finem vitae exaravit et quam morte praeventus non perfecit, scribit (q. 27. a. 2.) haec: „Relinquitur, quod sanctificatio b. Virginis fuerit post ejus animationem“. Die gegentheilige Ansicht haben neuestens Palimieri und besonders Morgott u. A. so ziemlich außer Zweifel gestellt (Vgl. Jahrg. 2. dieser Zeitschr. S. 800 ff.) Nach Aufzählung der Folgen der Erbsünde wird noch kurz die praktische Wichtigkeit dieses Dogmas hervorgehoben.

Die Christologie wird sachgemäß in zwei Theile zerlegt, deren erster die Person, den Erlöser, der zweite das Werk, die Erlösung ins Auge faßt. Um eine sichere Direktive zu gewinnen, werden gleich anfangs die kirchlichen Entscheidungen über dieses Geheimniß, wie auch die für das vaticanische Concil vorbereiteten Entwürfe mitgetheilt. Beim Beweis der Gottheit Christi finden wir auch die Einwürfe eines Renan und Strauß berücksichtigt und mit großer Sorgfalt alle Aussprüche der h. Schrift des N. T. und der ältesten Väter verwerthet, die zur Sicherstellung dieser Fundamentalwahrheit des Glaubens beitragen können. Der Lehre über Vereinigung des Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur geht eine genaue Aufzählung der verschiedenen Irrthümer voraus, namentlich wird Günthers Ansicht hierüber auseinander gesetzt. Doch wir können

nicht auf alles Einzelne eingehen; es sei nur bemerkt, daß der zweite Theil de redemptione verhältnißmäßig viel eingehender behandelt wird als es in anderen dogmatischen Lehrbüchern zu geschehen pflegt. Es zeigt sich darin überall das ernstliche Streben des Verf. den Gegenstand ja gründlich, allseitig, mit steter Berücksichtigung der älteren und neueren Literatur zu beleuchten, weßwegen auch hier die Anmerkungen bedeutend anschwellen, was jedoch vielleicht den klaren und ruhigen Einblick für angehende Theologen stören könnte. Zuerst führt der Verf. nach seiner gewöhnlichen Methode alle diejenigen auf, welche irgendwie in Betreff der Erlösung geirrt haben, angefangen von den alten Heiden bis zu den viel schlimmern Neuheiden der Jetztzeit, den ungläubigen Rationalisten, deren frivole, gottlose und jedes christlich gesinnte Herz empörenden Aeußerungen mitgetheilt werden. Man sieht aus denselben welch schwierige Aufgabe die Theologie in unseren Tagen diesem neueren Unglauben gegenüber zu lösen hat, weit schwieriger fürwahr, als sie in den ersten Jahrhunderten der Kirche gewesen. Denn jene Heiden hatten bei aller Verkommenheit doch noch einen religiösen Sinn und ein religiöses Bedürfniß, das dem eiskalten an die südpolarischen Gegenden erinnernden Rationalismus ganz abhanden gekommen; auch waren sie noch nicht in jenem Selbstvergötterungsdünkel befangen, ohne den die Ungläubigen unserer Tage keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen zu können wähnen. — Die Lehre über die Erlösung zerfällt in zwei Kapitel de opere redemptionis adimplendo und de opere redemptionis adimpleto; im ersten wird auseinandergesetzt, was der Erlöser zu leisten hatte um den Zwecken seiner Sendung zu entsprechen; im zweiten folgt der Nachweis, wie Christus wirklich durch seinen Tod vollgiltige, ja überfließende Genugthuung geleistet, uns das Heil und die dazu nothwendige Gnade erworben; wie ferner seine Erlösung nicht nur eine vollkommene, sondern auch eine allgemeine, keinen Menschen ausschließende ist; so daß er mit Recht Mittler zwischen Gott und den Menschen im vollsten Sinne des Wortes genannt wird. Nachdem K. noch eingehend die Einwürfe der Socinianer und Rationalisten gegen die stellvertretende Genugthuung Christi beantwortet, bespricht er in einem Anhang das dreifache Amt Christi als Priester, Prophet und König. Zum Schluße gibt er einige praktische Früchte an, die wir aus dem Studium des

Traktates von der Erlösung ziehen können und sollen. Es freut uns, daß der gelehrte Verf. diese Seite der Theologie berücksichtigt, die leider vor lauter Streben nach Wissenschaftlichkeit so oft vernachläßigt wird. Die Theologie soll zum Unterschied von allen andern Wissenschaften eine scientia mentis et cordis sein und der Studierende der Theologie sollte aus den Vorlesungen oder dem Studium theologischer Bücher nicht nur Licht, sondern auch Wärme ziehen, um mit wahrer Begeisterung zu seiner Zeit einzustehen für das, was er vielleicht mühsam durch Studium sich erworben.

Innsbruck. Hurter S. J.

Gnade und Glorie in ihrem Zusammenhange betrachtet. Eine dogmatische Studie von Jakob Kirschkamp, Doktor der Theologie, Priester der Diözese Würzburg. Würzburg bei Bucher 1878. S. 125.

Gnade und Glorie sind bedeutungsvolle, inhaltsschwere Begriffe, wie Zeit und Ewigkeit, die sie gleichsam umspannen. Sie fallen unbestritten in ein Gebiet, das, wie der Verf. sehr wohl einsah, „sich als das wichtigste und wohl auch als das schwierigste in der ganzen Dogmatik darstellen dürfte.“ Diese Schwierigkeit wuchs aber ohne Zweifel für den Verf. durch die Anlage, die er seiner Arbeit gab. Die meisten Fragen, die in dem engen Rahmen von 125 S. ihre Besprechung finden, sind ein würdiger Gegenstand je einer „dogmatischen Studie“. Der Verf. zeichnet zunächst in einigen Zügen „die Richtung der ganzen Schöpfung auf Gott hin,“ um sofort die Krone der Schöpfung, den Menschen nach seinem „natürlichen“ und „übernatürlichen Endziel“ zu betrachten. Sodann kommt die heiligmachende Gnade, als „die vornehmste Disposition“ zur Erreichung des übernatürlichen Endziels zur Sprache, woran sich weiterhin eine Besprechung der drei göttlichen Tugenden anreiht. Diese in die Zeit fallenden Vorgänge werden hierauf in ihrer Beziehung zum Jenseits besprochen, und zwar wird zunächst „die innere Einheit zwischen der heiligmachenden Gnade und dem Zustande der Verklärung“ nach der Lehre der h. Schrift und der Väter beleuchtet, hierauf werden Glauben und Schauen, Hoffnung und Besitz in Vergleich gebracht, und endlich die Gestaltung der Liebe, der Gaben des h. Geistes und der nichttheologischen Tugenden im jenseitigen Leben ausführlicher in Betracht gezogen. Den Schluß bildet ein Kapitel über „den Vorgeschmack des Himmels in der

vita contemplativa." Wer sich je die lohnende Mühe nahm, auch nur eine Woche beim Studium der Folio-Bände Ripaldas de Ente supernaturali auszuharren, wird den immensen theologischen Stoff, dessen Bearbeitung der Verf. in Angriff nahm, zu überschauen im Stande sein. Seine mühsame Aufgabe hat er zweckentsprechend gelöst. Die Resultate der diesfallsigen theologischen Forschungen hat er an der Hand des h. Thomas in ein gut gegliedertes organisches Ganze verwoben, das eine glaubensfreudige Frische durchzieht. Die Gedankenwege des h. Thomas dürfte der Verf. deßhalb mit einer beinahe ängstlichen Sorgfalt überall aufgesucht haben, weil ihm nur um Darlegung des richtigen Sachverhaltes zu thun sein konnte und er jede weiterführende Vertiefung bei der Masse der einschlägigen Fragen nothwendig umgehen mußte. Trotz dieser Fülle des zu behandelnden Materials hätte eine weitere literarische Umschau dem Auktor eine schärfere Fassung und lichtvollere Durchführung einzelner Parthien ermöglicht.

Unbezweifelt verdient der h. Thomas, als der sicher führende und begleitende Engel der Schule, die tiefste Hochachtung und Verehrung jedes Theologen; allein diese Anhänglichkeit schließt es nicht aus, sondern fordert es vielmehr, daß wir Leistungen, die andere im Anschluß an die nie wankenden Werke des h. Lehrers uns bieten, gleichfalls berücksichtigen, da ja selbst ein Zwerg auf den Schultern eines Riesen weiter auszusehen vermag, als der Riese selbst.

Innsbruck. Limbourg, S. J.

Das heilige Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt. Von Dr. Nicolaus Gihr, Spiritual am erzbischöflichen Seminar von St. Peter. Freiburg. Herder. 1877. XII. und 702 SS.

Priester und gebildete Laien in die Tiefen des eucharistischen Opfers einzuführen und ersteren zugleich Material zu liefern zur Belehrung und Erbauung der Gläubigen, das ist der Zweck, den der Verf. des eben angegebenen Buches sich gesetzt hat. Es lag nicht in seinem Plane „eine rein wissenschaftliche und allseitig erschöpfende Abhandlung über das eucharistische Opfer zu liefern, sondern auf der Grundlage wissenschaftlicher Studien und Resultate ein für den Klerus praktisch brauchbares und nützliches Buch auszuarbeiten." Der Verf. geht in etwa den Weg, den Lessius in seinem Traktate de divinis perfectionibus eingeschlagen hat. Ein

Buch wie das des H. Dr. Gihr leistet der Wissenschaft wie der Ascese gleich große Dienste. Indem es diese auf solider Grundlage aufbaut, und vor verderblichen Auswüchsen sichert, weiset es jener den ihr gebührenden Platz in der Moral und Ascese an und führt ihr überdies immer neue Freunde zu. Recensent hat das vorliegende Buch von Anfang bis zu Ende mit ungetheiltem Interesse gelesen und gesteht, daß ihn der Plan desselben sowie seine Durchführung äußerst befriedigt hat. Er hält es für eine sehr anerkennenswerthe Bereicherung unserer Literatur und glaubt, daß es nach den verschiedensten Richtungen hin großen Nutzen stiften kann. Ein allseitiges und volles Verständniß der h. Messe hat ja Einfluß auf die genaue Befolgung der kirchlichen Vorschriften betreffs des h. Opfers und mehr oder weniger auf die gesammte kirchl. Kunst. Im ersten, dem dogmatisch-ascetischen Theile gibt sich der Verf. als gediegenen Dogmatiker kund, der namentlich in den großen Theologen der Vorzeit sich gründlich umgesehen hat, aber auch den besseren Leistungen neuerer Schriftsteller seine Aufmerksamkeit nicht entzieht. Den größeren zweiten, liturgisch-ascetischen Theil zeichnet vor allem die Solidität der Erklärung der liturgischen Vorschriften aus. Frei von gekünstelter Deutung und in den zu erklärenden Stoff hineingezwängten Ideen ist sie ganz natürlich und einfach. Ueberall lehnt sie sich an die besten Auktoritäten, die liturgischen Bücher der Kirche und wo diese nicht ausreichen, an gediegene ältere und neuere Auktoren an. Besonders oft finden wir den Carthäuser Dionysius und Durandus citirt; ferner Suarez, Card. Bona, de Ponte u. s. w.

Das ascetische Moment tritt auf verschiedene Weise hervor, vor allem jedoch in der warmen nichts blos den Verstand ansprechenden, sondern auch zum Herzen dringenden Darstellung. Dazu trägt auch die prächtige Blumenlese erhabener und rührender Stellen bei, welche der Verf. gerade aus den besten Predigern und ascetischen Schriftstellern zusammen getragen hat. Jedoch will uns scheinen, daß die Sprache an manchen Stellen etwas überschwenglich oratorisch wird.

So empfehlen wir denn das Buch des H. G. allen, welche in die Erhabenheit und Tiefe und Schönheit der h. Messe eindringen wollen, besonders aber dem Klerus recht angelegentlich; sie werden viele Belehrung und Erbauung aus demselben schöpfen. Von dem

reichen Inhalte des Werkes wird die folgende Uebersicht Zeugniß ablegen. Nachdem im ersten Abschnitte (§§ 1—4) die Tugend der Gottesverehrung, deren Act die Darbringung des Opfers ist, darauf das Opfer im eigentlichen und uneigentlichen Sinne und die Bedeutung und Wirksamkeit der alttestamtlichen Opfer als Vorbilder des eucharistischen Opfers behandelt wurden, bringt der zweite Abschnitt (§§ 5—11) die Lehre vom Kreuzesopfer, das zum Meßopfer in mehrfacher Beziehung steht. Der dritte Abschnitt beschäftigt sich dann mit der Lehre vom Meßopfer. Voran geht im ersten Artikel der bündig und klar zusammengefaßte Beweis für die Wahrheit des eucharistischen Opfers aus Schrift und Tradition (§§ 11—14); aus letzterer sind die Zeugnisse der syrischen Kirche vorzüglich hervorgehoben. Im zweiten Artikel, welcher über die Wesenheit und Wirksamkeit des Meßopfers handelt, (§§ 15—22) entscheidet sich der Verf. für die in jüngster Zeit namentlich von Card. Franzelin vertretene Ansicht von der Wesenheit des eucharistischen Opfers, die er jedoch, weil sie, „dem zunächst und zumeist practisch-erbaulichen Zwecke" des Buches fern liegt, nicht näher begründet. Er nennt diese Ansicht mit Recht „nicht nur theologisch gut und fest begründet, sondern auch ascetisch sehr anziehend und fruchtbar." In der nun folgenden Besprechung der Wirksamkeit des euchar. Opfers tritt das ascetische Moment stark in den Vordergrund; ebenso im dritten Artikel, welcher die Stellung und Bedeutung des Meßopfers im Organismus der Kirche behandelt. (§§ 23—24). Der Verf. betrachtet hier in sehr eingehender und anziehender Weise das h. Opfer als Mittelpunkt des gesammten katholischen Kultus, sowie als die Schule und Quelle des ganzen katholischen Opferlebens.

Wenn der Verf. S. 8. sagt: „Aber nur durch äußeren Kultus vermag der Mensch die sichtbare Natur zum Dienste und Lobpreise ihres Schöpfers zu verwenden," o ist das wohl nicht richtig. — Der Beweis für den Opfercharacter der Eucharistie, den der Verfasser aus dem Opfer Melchisedechs herleitet, scheint uns in der S. 65. f. gegebenen Form nicht stichhaltig zu sein, da Melchisedech nach Hebr. 7 unter verschiedenen Rücksichten Vorbild des Erlösers ist. Auch müßte man, um aus dem zweiten Theile des 21. Psalmes einen überzeugenden Beweis herzustellen, weiter ausholen. — Zu S. 107. Anm. gestatten wir uns, hinzu zu fügen, daß das Argument, welches die Gegner von Lugo's und Franzelin's Theorie über

die Wesenheit des Meßopfers aus dem 2. Cap. der 22. Sitzung des Trienter Concils entnehmen, sich ebensowohl gegen ihre eigene Ansicht kehrt. Eine mystische Blutvergießung ist, so will es uns wenigstens scheinen, ein von der wirklichen Blutvergießung wesentlich verschiedener Akt. Hätte übrigens das Concil die Identität der Opferacte (beim Kreuzes- und beim eucharistischen Opfer) constatiren wollen, so würde es dieselbe ohne Zweifel ebenso ausdrücklich bezeichnet haben, als es die Identität des Opferpriesters und der Opfergabe bezeichnet hat. Mit Recht bemerkt der Verf., daß man unter der „ratio offerendi" die das Concil eine bei beiden Opfern verschiedene („diversa") nennt, namentlich gegenüber der so nachdrücklich betonten Identität des „offerens" und der „hostia" nichts anderes sich denken könne als den Opferact.

Eine allgemeine Charakteristik des zweiten Theiles haben wir bereits oben gegeben. Die Eintheilung desselben ist naturgemäß und einfach. Zuerst bespricht der Verf. die Zurüstung zum h. Opfer, (§§ 25 — 32) wobei er so ziemlich alles behandelt, was zur Darbringung des h. Opfers erforderlich ist; den Altar und seinen Schmuck, die liturgischen Opferkleider, die Opfergeräthschaften, die Lichter und die Sprache der Meßfeier. Dann geht er in zwei folgenden Abschnitten die Vormesse (missa catechumenorum) (§§ 33 — 43) und die eigentliche Opferfeier (missa fidelium) (§§ 44 — 72) ihren einzelnen Theilen nach durch. Der Gang ist dabei überall derselbe. Die liturgischen Vorschriften werden auf wissenschaftlicher Grundlage an die Spitze gestellt, die Gebete in extenso mitgetheilt und dann Sinn und Bedeutung von beiden dargelegt. Ueber Vieles, was hier vom Verf. vorgetragen wird, ist das letzte entscheidende Wort noch nicht gesprochen; die Anerkennung aber wird man ihm nicht versagen können, daß er nur auf gewichtige Gründe hin sein Urtheil sich gebildet hat. Das archäologische Material ist bei den betreffenden Abschnitten, so weit es eben der Zweck des Buches erfordert, übersichtlich angegeben. Nur eine Inconsequenz in der Behandlung erlauben wir uns hier hervorzuheben. Der Verf. greift über den Ritus der Privatmesse hinaus in das Hochamt, indem er z. B. die beiden Incensationen nach dem Staffelgebet und nach dem Offertorium bespricht, im Uebrigen aber manchen Ritus des Hochamtes unberücksichtigt läßt und diesen meist nur gelegentlich, wo er den Ritus der Privatmesse deutlicher darstellt, in den Bereich seiner

Erörterung zieht. Auch Einzelheiten in der Privatmesse sind übergangen, z. B. warum der Priester während des Embolismus mit der Patene sich zu segnen hat u. a.

S. 470. hätten noch weitere Congruenzgründe für Brod und Wein als Opferelemente angegeben werden können. — S. 602. Der Ausdruck das Kreuz „schlagen" will uns nicht gefallen; möchte er nur nicht ziemlich genau die Weise ausdrücken, wie hie und da das Kreuz in Wirklichkeit gemacht wird. — Daß im „Suscipe, S. Trinitas" das Fürwort „et istorum" sich auf die in demselben Gebete genannten Heiligen beziehe, erscheint wohl als unannehmbare Tautologie; es läßt sich um so leichter auf die Heiligen, deren Reliquien im Altare hinterlegt sind, beziehen, als der Priester ja bei diesem Gebete den Altar zu berühren hat. — Die Erklärung, welche der Verf. von der so schwer zu deutenden Inclination bei der Schlußformel des Memento mortuorum gibt, liegt wohl zu ferne, als daß sie annehmbar wäre. — Daß der Priester die Augen gerade zum Altarkreuze zu erheben habe, wie der Verf. an mehreren Stellen sagt, ist unseres Wissens nirgends vorgeschrieben, die betreffenden Rubriken sprechen ganz unbestimmt von einem elevare oculos, elevare oder intendere oculos in coelum oder in Deum etc., ohne das Altarkreuz je dabei zu erwähnen. Daß es aber sehr angemessen sei die Augen auf das Crucifix zu richten, vorausgesetzt daß dieses in der gehörigen Höhe sich befinde, wollen wir gewiß nicht in Abrede stellen. — S. 548. „adunare" wird wohl nicht nur heißen „in der Einigkeit erhalten und immer tiefer befestigen," sondern auch die durch Häresie und Schisma gestörte Einheit der Kirche wiederherstellen. S. 641. Ob bei der Erklärung der zwei ersten Bitten des Vaterunsers der Verf. den Sinn des h. Thomas 2. 2. q. 83. a. 9 getroffen habe, bezweifeln wir; es wäre zu beweisen, daß der h. Lehrer unter der „dilectio, qua diligimus nos in Deo" die unvollkommene Liebe verstanden habe. Uebrigens wäre mit der in der Summa gegebenen Erklärung die ausführlichere expositio in orationem dominicam, welche de Rubeis demselben h. Lehrer zuspricht, zu vergleichen. Nach letzterer ginge es nicht an wie die erste Bitte des Vaterunsers einfach weg der vollkommenen, so die zweite der unvollkommenen Liebe zuzutheilen. — Der § 35, der über die Incensation des Altares handelt, ist überfüllt und der Stoff zu

wenig geordnet. — Auch der Acceß und Receß hätten kurz besprochen werden können.

Auch die Darstellung hat uns recht befriedigt. Doch hätte sich der Verf. vielleicht eines etwas kürzern und gedrängteren Styles befleißen können; namentlich hätten die Sätze, welche fast wie Thesen längeren Ausführungen vorangestellt sind, eine prägnante Kürze erhalten sollen. Im Interesse namentlich der Leser aus dem Laienstande, bei denen sich genauere Bekanntschaft mit Schulausdrücken und Schulfragen nicht leicht voraussetzen läßt, könnte die Sprache, ohne dem wissenschaftlichen Gehalte Eintrag zu thun, an manchen Stellen einfacher sein.

Wenn der Verf. nach dieser Arbeit, die ihm so wohl gelungen, mit einer ähnlichen, entsprechend kürzeren, über die Sakramente und die hauptsächlichsten Sakramentalien uns beschenken wollte, so würde er einem vielgefühlten Bedürfnisse entgegenkommen und sich den Dank Vieler verdienen.

Innsbruck. Biederlack S. J.

Lehrbuch der Moraltheologie von Dr. Fr. X. Linsenmann, Professor der katholischen Theologie an der Universität Tübingen. XVI. 696 SS. Freiburg, Herder. 1878.

Es gibt jetzt wohl kaum mehr einen katholischen Theologen, der nicht die Ueberzeugung theilte, daß ein wahrer Fortschritt in der theologischen Wissenschaft der Moral von zwei Factoren bedingt sei: vom möglichst genauen und eingehenden Studium der alten Meister, — nicht um Veraltetes und längst Ueberholtes aus der Vergessenheit zu ziehen, sondern um die lange verkannten Ergebnisse ihres Denkens und Forschens wieder in Fluß zu bringen — und von der sorgfältigen Verwerthung der neuesten Resultate, die zum Theile mit den veränderten socialen Verhältnissen der Jetztzeit zusammenhängen. Unter diesem doppelten Gesichtspunkte haben wir Linsenmanns Lehrbuch der Moraltheologie hauptsächlich zu besprechen, ohne dabei aus dem Auge zu verlieren, daß uns ein Lehrbuch geboten wird, dessen natürlicher Zweck dem Verfasser nothwendig „Enthaltsamkeit und Abgrenzung des Stoffes“ auferlegte.

Das Werk hat, um zunächst von dieser Seite zu sprechen, in formeller Hinsicht nicht unbedeutende Vorzüge. Die Sprache ist edel und gewählt, doch in Rücksicht auf den darzustellenden Ge-

genstand nicht immer würdevoll genug. So z. B. wenn der Verfasser vom Uebel in der Welt redend S. 149 sagt: „man mag nun die „gütige" Natur oder den gütigen Gott darum anklagen, eine Trübung der Weltverhältnisse ist nicht zu verkennen"; oder wenn er von der häufigen Communion redend S. 209 sagt: „Sicherlich gibt es auch im Gebiete des geistlichen Lebens eine Ueberreizung, welche schädlich ist; es ist ja auch nicht der Mensch der gesündeste, dessen Organismus von Säften strotzt"; oder wenn er S. 328 sagt: „Die Forderung Leiden freudig zu ertragen, ist zum wenigsten ein Paradoxon und kann nur bedeuten u. s. w." und ebendaselbst: „Die Lehre der Asketik, daß man Leiden wünschen und Gott um Leiden bitten solle, weil dieselben uns Christo ähnlich und vieler Verdienste theilhaftig machen, gehört ebenfalls zu den Paradoxien, die man nur mit einem Körnlein Salzes hinnehmen darf"; u. dgl. Die Form des Lehrbuches ist in mancher Beziehung mustergiltig: in knapper und gedrängter Fassung ist ein reicher Inhalt geboten, ein großer Ideenschatz niedergelegt; das Wesentlichste und Wichtigste ist vom mehr Nebensächlichen durch größeren Druck hervorgehoben und dadurch die Uebersicht erleichtert. Wir nannten die Form nicht durchweg, sondern in „mancher Beziehung" mustergiltig; denn fast durch das ganze Buch hindurch, besonders aber im allgemeinen Theile macht sich der Mangel an genauen und klaren Begriffsbestimmungen etwas unangenehm fühlbar. Was die besseren Casuisten so vortheilhaft auszeichnet, und worin es die alten Moralisten und Theologen überhaupt zu so großer Meisterschaft gebracht haben, die sorgfältige Entwicklung und genaue Bestimmung der Begriffe, die klare und präcise Darlegung des Lehrstoffes wird hier öfter vermißt. Wenn es S. 134 heißt: „entsprechend den zwei Seiten des menschlichen Lebens, Natur und Geist, unterscheidet man Thätigkeiten nach den immanenten Gesetzen der Natur und Thätigkeiten nach den Gesetzen des Geistes; erstere nennt man actus hominis und schreibt ihnen Unfreiheit zu; letztere heißen actus humani freie menschliche Handlungen; so dürfte es wohl schwer, wenn nicht unmöglich sein, aus dieser Angabe sich von einer für die Moral noch überdies so fundamentalen Unterscheidung einen klaren und richtigen Begriff zu machen. Ebenso einfach als klar sagt dagegen der h. Thomas 1. 2. q. 1. Illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus . . . illae

ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Dasselbe gilt, um von anderen zu schweigen, von der Erklärung des Naturrechtes, das S. 412 bezeichnet wird als „die Explication der Rechtsideen auf dem Grunde des gemeinen Rechtsbewußtseins“. Man vergleiche dagegen die Casuisten am Beginne der Abhandlung de jure et justitia.

Die Meisterschaft des Lehrers zeigt sich nicht darin, daß er über einen reichen Wissensschatz verfügen kann, den er ungeschmälert seinen Schülern mittheilt, sondern viel mehr in der zweckentsprechenden Auswahl des Lehrstoffes; eben hierin scheint uns größeres Maßhalten empfehlenswerth. Obwohl nun der Kleindruck Vielerlei, zuweilen auch Unbedeutendes, oft mehr Schillerndes als Wahres, enthält; so läßt sich hinwieder nicht läugnen, daß gerade da oft sehr wahre und richtige Bemerkungen, tiefere Auffassungen, Ergebnisse ernster Studien und eingehender Forschungen, überraschende Ideen niedergelegt sind. Wenn wir Jenes aus wissenschaftlichen und psychologischen (pädagogischen) Gründen gestrichen zu sehen wünschten; so anerkennen wir gerne, daß Dieses in hohem Grade anregend und belebend wirken muß.

Der ganze Lehrstoff ist in ein einfach gegliedertes System gebracht. Mit Bevorzugung der Zweitheilung zerfällt das Buch nach einer längeren Einleitung in einen allgemeinen und besonderen Theil. Jener führt die Ueberschrift: „das Reich Gottes als sittliche Weltordnung“ und behandelt die Fragen der s. g. allgemeinen Moral; dieser trägt den Titel: „die Verwirklichung der sittlichen Ordnung in sittlicher Thätigkeit“ und behandelt die Pflichten des Menschen in Bezug auf die eigene Persönlichkeit, die Pflichten des religiösen und die Pflichten des bürgerlich socialen Lebens.

In materieller Beziehung begründet Linsenmanns Moral nach einer Seite hin einen wirklichen Fortschritt. Er spricht, was wir meinen, in der Vorrede mit den Worten aus: „die Berührungspunkte zwischen Moral und Gesellschaftswissenschaft herauszustellen, die Gesichtspunkte hervorzuheben, von welchen aus die oft so dringenden und brennenden Tagesfragen zu formuliren und zu lösen sind, endlich die Linien zu zeichnen, an denen eine weitere Orientirung über die wichtigsten Fragen des heutigen öffentlichen Lebens zu suchen und zu finden ist — dies schwebte mir als eines der

Hauptziele meiner Darstellung vor.“ Daß der Verfasser mit redlichem und ernstlichem Bemühen die Erreichung dieses Zieles angestrebt hat, wird jedermann gerne anerkennen, daß aber alle mit seinen Ausführungen übereinstimmen, wird er selbst kaum erwarten.

Es ist unmöglich die ethischen Acte des Menschen gründlich verstehen, richtig und allseitig beurtheilen zu können, ohne psychologische und physiologische Vorkenntnisse, sind sie doch ihrer Natur nach Acte der Seelenvermögen und von den psychischen Stimmungen und Anlagen des Individuums in vielfacher Beziehung beeinflußt. Es muß anerkennend erwähnt werden, daß das psychologische Moment in etwa berücksichtigt wird; man vergleiche besonders das erste Kapitel „der Mensch als ethische Persönlichkeit“. Damit ist aber nicht gesagt, daß es auch durchweg eine richtige Darstellung gefunden hat. Das Gefühlsvermögen, diese Erfindung der neueren Psychologen, und die Art und Weise, wie Natur und Geist im Menschen aufgefaßt werden, sind nicht geeignet, Klarheit in die Sache zu bringen. Die in und außer dem Menschen gelegenen Momente, die auf sein sittliches Verhalten bestimmend einwirken, wie hinwieder der Einfluß und die sociale Bedeutung des ethischen Lebens der einzelnen Individuen werden hervorgehoben und besprochen; die neuesten Fragen, welche auf wissenschaftlichem Gebiete die Geister beschäftigen, wie Descendenztheorie, Moralstatistik, Schulzwang, Socialismus, Stimmrecht, Leichenverbrennung u. s. w werden berücksichtiget und vom Standpunkte der Moral gewürdiget. Der Leser und Schüler gewinnt dadurch einen weitern und freieren Ausblick, einen reicheren Ideenkreis und lernt Dinge kennen und in den Bereich seines Denkens hereinziehen, von welchen eine verknöcherte Casuistik sich nichts träumen läßt. Wir würden darum trotz der Bedenken, die wir gegen viele in zuversichtlichem Cathederton vorgetragene Lehrmeinungen Linsenmanns nicht ablegen können, keinen Augenblick anstehen, dessen Moraltheologie für eine bedeutende Leistung zu erklären, wenn mit der Berücksichtigung und Verwerthung des Neuern eine richtige Darstellung und klare Begründung der moraltheologischen Lehren, und ein tieferes Erfassen des religiösen Gnadenlebens gleichen Schritt gehalten hätte, mit andern Worten, wenn Linsenmann es verstanden hätte, die Schätze, die in den Moralisten der Vorzeit verborgen liegen, zu heben und in Fluß zu bringen. Aber darin besteht eben der Mangel dieses Werkes, daß die Leist-

ungen der Vorzeit viel zu wenig anerkannt und verwerthet werden. Es mag allerdings nicht geringe Mühe und Ueberwindung kosten, diese dickleibigen Bände, die überdies oft in vernachläßigter Sprache, in trockener ungenießbarer Form, in fremdem Geiste und veraltetem Geschmacke geschrieben wurden, sich hindurchzuarbeiten; allein wenn man es einem Historiker, einem Exegeten, einem Philologen mit Recht zum Vorwurfe macht, wenn er die Resultate der Forschungen seiner Vorgänger ignorirt; soll man von einem Moraltheologen nicht verlangen können, daß er wenigstens die Darstellung und Begründung des Lehrgegenstandes biete, welche schon längst vor ihm selbst die vielverschrieenen Casuisten gekannt haben? Wenn beispielsweise die Lehre vorgetragen wird, „daß in früherer Beicht schon getilgte Sünden nochmals materia sufficiens der Beicht werden können", und zu ihrer Erklärung bemerkt wird, „daß die Kirche vermöge ihrer Jurisdiction ein Recht hat, sich mit einer solchen Materie zufrieden zu geben, da sie ja nicht strenges Gericht, sondern Gnade übt; sodann, daß wir allerdings auch den vollkommensten Menschen hienieden uns nicht makellos denken, ja daß diejenigen es vielleicht weniger sind, welche seltener an sich Mängel entdecken, daß aber die Erwähnung früherer Sünden in der Beicht am ehesten die Spur der noch wirklich vorhandenen Charakterfehler zeigt; endlich daß wir belehrt werden, über die schon gebüßte Sünde nicht ohne Furcht zu sein"; — so ist dabei der eigentlich theologische Fragepunkt und seine theologische Lösung gar nicht berührt. Ueber Beides gibt der Casuist Sporer Theol. sacram. par. 3. c. 1. n. 48. sq. vortrefflichen Aufschluß. Wir sind davon überzeugt, daß Linsenmanns Moral nicht nur an theologischer Gründlichkeit und Tiefe um Vieles gewonnen hätte, sondern auch daß gar manche Sätze aus derselben gestrichen worden wären, wenn die Lehrer der Vorzeit mehr wären zu Rathe gezogen worden. Sätze wie diese:

„Das Recht verliert dadurch seine Rechtskraft, daß die vollziehende Gewalt nicht mehr im Stande ist, es aufrecht zu erhalten" S. 412. — „Die Maxime, welche man für die Rechtspflege aufgestellt hat: finis praecepti non cadit sub praeceptum, anerkennen wir für die Moral nicht" S. 81 u. 418. — „Indessen wird man ein solches Schwelgen oder Genießen (in Betrachtung von Schönheiten der Natur und Kunst, welches das Genießen selbst, die Lust, zum Zweck des Lebens erhebt,) doch erst dann für unsittlich ansehen dürfen, wenn es mit sinnlicher Weichlichkeit, mit eigentlicher Sinnen-

lust verbunden ist" S. 173. — „Die Reue ist ein Schmerz der Seele und eine Verwerfung der begangenen Sünde . . . Darnach muß die Reue für's erste im Gemüth oder Gefühl empfunden werden" S. 212. — „Es ist der alten Theologie aber noch besonders schwer das Wesen der Liebe zu bestimmen, weil sie . . . . das Gefühl oder Gemüth, wo doch der Sitz der Liebe ist, nicht aufnimmt; darnach muß sie der Liebe . . . ihren Sitz im Willen anweisen, und entfernt sich damit von der Erkenntniß des Wesens der Liebe" S. 302 f. Dazu dann die Behauptung: „Die Liebe, die in uns ist, ist keine andere, als die in Gott ist" S. 302. — „Allein dieß ist nich so zu verstehen, daß diese Handlungen, (welche die Gesetzgebung im A. T. erlaubte, wie Polygamie, Sklaverei u. s. w.), ohne Sünde, sondern nur, daß sie ohne Strafe von Seite der executiven Gewalt haben geschehen können" S. 73. — „Eine solche Erklärung, (daß ein Gesetzgeber nicht unter einer Sünde verpflichten wolle,) kann effectiv nur die Bedeutung haben, daß unwissentliche, aus Unachtsamkeit und Uebereilung geschehene Uebertretungen z. B. der Ordensregel, nicht ebenso hart angesehen werden, wie eben solche Uebertretungen der göttlichen Gebote" S. 81. — „Der vulgären Darstellung dieser Lehre (von den evangelischen Räthen) kleben verschiedentliche unangemessene und schiefe Vorstellungen an. Dahin gehört die Ausdrucksweise: Gott gebe seinen Willen theils in Form des Gebotes, theils in der des Rathes kund. . . Eine weitere Unangemessenheit liegt in der Darstellung, wornach die Nichtbefolgung des Gebotes Sünde wäre, die des Rathes aber nicht" S. 133. — „Der Gehorsam bis zum Tode ist auch Jesus seiner menschlichen Natur und seinem menschlichen Willen nach schwer gefallen. . . Also auch Jesus hat einen Willen dem seines himmlischen Vaters entgegenzusetzen und es bedarf eines Engels vom Himmel, der ihn stärkte, damit er seinen Willen vollkommen in den seines Vaters ergab. Nicht aber an der Bereitheit zum Gehorsam hat es gefehlt, die Erklärung des Ganzen liegt vielmehr darin, daß Jesus in irgend einer Weise zweifeln konnte, ob denn der Kelch wirklich getrunken werden müsse, ob sein Werk nicht auch auf eine andere Weise vollbracht werden könnte. Es ist ein Schwanken des Urtheils darüber, worin denn eigentlich das Rechte und Gute bestehe, was denn wirklich im Rathschlusse Gottes beschlossen sei. S. 403. „. . . so sollte man es auch dem Beichtvater zutrauen können, aus allgemeinen Grundsätzen und Gesichtspunkten einzelne Uebertretungen (in usu matrimonii) zu beurtheilen. Die Ausführungen der Casuisten über diese Materie gehören darum nicht in ein Handbuch der Moral, selbst unter dem Gesichtspunkt der Beichtpraxis, sondern in das kanonische Strafrecht und in die Wissenschaft des Arztes und Geburtshelfers. Es wird wenige Vorkommnisse geben, welche ein verständiger Beichtvater nicht aus den allgemeinen Grundsätzen zu beurtheilen vermag, und wo er in einzelnen besonderen Fällen im Zweifel bleibt, wird es weder ihm zur Unehre noch dem Beichtkind zum Schaden gereichen, wenn er seine Unkenntniß gesteht und das Beichtkind an einen Arzt oder sonst erfahrnen Berather weist. Selbst wenn er aber ein

falsches Urtheil aus Unkenntniß einmal fällen sollte, so wird es kaum viel schaden können"[1]) . , S. 631.

Sätze, sagen wir, wie diese und ähnliche wären im Lichte der alten Theologie wie Schatten vor der Sonne verschwunden. Sie sind es auch, die es tief bedauern lassen, daß dieses Werk namentlich Lesern, die nicht mit einem reifen und theologisch gebildeten Urtheile an dasselbe herantreten, nicht unbedingt empfohlen werden kann. In Rücksicht auf das wahrhaft Gute, das es enthält, ist es sehr zu wünschen, daß es einer genaueren Revision unterzogen und daraus entfernt werde, was unkundige Leser auf minder richtige Anschauungen bringen könnte. Wir brauchen uns in Beurtheilung einzelner Lehrsätze nicht einzulassen[2]); doch über die Ausführungen, welche die Frage über das Gewissen und den Probabilismus bei Linsenmann erfahren hat, dürfen wir nicht ganz mit Stillschweigen hinweggehen. Sie bilden ohne Zweifel die schwächste Partie im ganzen Lehrbuche, die am wenigsten befriedigt und den Leser zu irrigen Vorstellungen bringt.

Was zunächst das System des Probabilismus betrifft, so ist der wahre Werth desselben offen und unumwunden anerkannt, wenn gesagt wird, er „vertritt eine tiefbedeutsame sittliche Wahrheit," und wenn diese näher bezeichnet wird als die „Lehre über das Verhältniß von Gesetz und Freiheit," die „das ursprüngliche mit der Bestimmung des Menschen gegebene ist, während das Gesetz erst später hinzugekommen ist und sich in seinem Bestand der Freiheit gegenüber erst ausweisen muß." Zeigen derartige Aeußerungen von einer tieferen

[1]) Wir verlangen gewiß nicht, daß die Ausführungen der Casuisten über diese Materie in ein deutsch geschriebenes Handbuch der Moral aufgenommen werden; müssen zu dieser Aeußerung jedoch bemerken, daß Männer, die ihr ganzes Leben so zu sagen im Beichtstuhle zugebracht, und ihre seelsorglichen Unterweisungen aus der Erfahrung geschöpft, die dafür von Gott den Lohn des Himmels und von der Kirche den Ehrentitel eines hl. Lehrers erlangt haben, hierüber anders urtheilen. „Utinam brevius, sagt der hl. Alphons l. 3. tr. 4. n. 413., aut obscurius me explicare potuissem! Sed cum haec sit frequentior atque abundantior confessionum materia, . . . hinc opus mihi fuit, ad instructionem eorum, qui moralem scientiam cupiunt addiscere, ut clare me explicarem et plurima particularia discuterem."

[2]) Einige beanstandete Lehren sind verzeichnet in den „Stimmen aus M. L." 1878 8. Heft, S. 318 ff.

und gründlicheren Erfassung des Systems und der Bedeutung der durch Jahrhunderte geführten probabilistischen Controversen, als es bei vielen Vertretern des Systems selbst der Fall ist; so wird es geradezu unbegreiflich, wie dann wieder über denselben Probabilismus Aeußerungen fallen können, die auf eine gänzliche Verkennung nicht nur des Standes der Frage, sondern auch des Zweckes und des Aufbaues des Systems schließen lassen. Wenn die „ernsteren Gewissensfragen," die bei den Casuisten bisher eine „probabilistische Lösung" gefunden haben, schließlich auf eine Pflichtencollision sich zurückführen lassen; so vertritt der Probabilismus nicht eine tief bedeutsame sittliche Wahrheit, sondern ist unnütz und gegenstandslos. Will er den Vorzug eines Moralsystems beanspruchen und nicht eine leere Spielerei müßiger Geister sein, so muß er ein von der Pflichtencollision wesentlich verschiedenes Problem lösen und in seiner Sphäre auf ernste Gewissensfragen Anwendung finden. Und so ist es auch. Wenn der Fall eintritt, den man mit dem Ausdrucke Pflichtencollision bezeichnet, so befindet sich der Handelnde in demselben Moment des Handelns zweien oder mehreren Pflichten, Gesetzen gegenüber gestellt, denen er nicht allen zugleich genügen kann[1]. Die Existenz der verschiedenen Pflichten oder Gesetze ist absolut genommen objectiv und subjectiv gewiß. Es ist nun Aufgabe der Wissenschaft festzustellen, welche der collidirenden Pflichten oder Gesetze unter den gegebenen Umständen für den Handelnden, der allen nicht genügen, alle nicht beobachten kann, hinfällig werden. In der Hypothese des Probabilismus aber tritt an den Menschen ein Gesetz heran, mit der Forderung es zu beobachten, ohne daß es seinen Bestand mit Sicherheit erweisen kann; im Falle, den der Probabilismus berücksichtiget, steht also der Mensch einem ungewissen und zweifelhaften Gesetze gegenüber. Es ist Aufgabe des Moralsystems zu bestimmen, wie der Mensch einem zweifelhaften Gesetze gegenüber sich zu verhalten habe. Das Beispiel, das Linsenmann da gebraucht, wo er vom Probabilismus handelt (S. 115 f.), ist sehr geeignet,

---

[1]) Wenn Professor Linsenmann S. 105. noch ein zweites Moment als zum Begriffe der Pflichtencollision gehörig angibt, nämlich „eine Unsicherheit des Urtheils darüber, welche von beiden Pflichten der andern ohne Sünde nachgesetzt werden könne"; so wird dadurch in den Begriff der Pflichtencollision ein Element hineingetragen, das nicht zu ihrem Wesen gehört.

das eben Gesagte in klares Licht zu stellen. Eine Schaar Israeliten hatte sich nach I. Maccab. 2. ins Gebirge geflüchtet. Da wurden sie von den Syrern am Sabbath überfallen, und um das Gebot der Sabbathruhe nicht zu übertreten, ließen sie sich ohne Gegenwehr von den Feinden sämmtlich hinmorden. Als Mathathias dieß erfuhr, wurde beschlossen, im Falle eines Angriffes auch am Sabbathe sich zu vertheidigen und zu kämpfen. Professor Linsenmann meint nun zu diesem Vorgange, es habe „einer mit Blut geschriebenen Belehrung bedurft, ehe die Israeliten sich entschlossen, probabilistisch vorzugehen,“ und bemüht sich die opinio pro lege nnd die opinio pro libertate je mit den sie stützenden Gründen klarzulegen. Indeß gibt es hier keine opinio weder pro lege noch pro libertate, sondern nach allen Seiten hin Gewißheit, und kann der angezogene Fall wohl als Beispiel der Pflichtencollision, aber nicht als Beispiel einer probabilistischen Entscheidung gebraucht werden. Dem israelitischen Volke, das ohne Führer in den Verstecken sich befand, gebrach es an der nöthigen Einsicht zu einer richtigen Entscheidung, und darum faßte es irrthümlich den fatalen Entschluß, sich ohne Gegenwehr hinschlachten zu lassen; während Mathathias ohne Bedenken die richtige Lösung, in einem öffentlichen Beschlusse kundgibt, eine Lösung, der die Billigung des Herrn zu Theil geworden[1]). Sieht man sich zur nämlichen Zeit dem doppelten Gesetze gegenübergestellt, dem mosaischen Gesetze der Sabbathruhe und dem natürlichen Gesetze, das Nothwehr unter Umständen zur Pflicht macht, liegt aber auch nichts näher als die Anwendung der Regel, die Linsenmann S. 111 so ausspricht: „das natürliche Gesetz geht dem positiven vor.“

Was in der Abhandlung über das Gewissen gesagt wird, enthält wieder manches Wahre und Richtige, das der Beachtung und Erwägung wohl werth ist; wie überhaupt im Verlaufe des ganzen Werkes oft kostbare Bemerkungen eingestreut sind, die vom ernsten Studium des Verfassers beredtes Zeugniß geben; allein daß das Neue, was da vorgebracht und dem Alten gegenüber gestellt wird, seine Berechtigung habe, davon konnten wir uns bis jetzt noch nicht überzeugen. Wir geben gerne zu, daß der Begriff des Gewissens, wie er von den Moralisten gewöhnlich gebraucht wird, den nicht deckt,

---

[1]) Vgl. Matth. 6., Marc. 3., Luc. 6.

der im deutschen Sprachschatze niedergelegt ist und im deutschen Sprachgebrauche verwendet wird, und darum unvollständig ist; daß er aber geradezu falsch sei, ist unmöglich. Im Gegentheile das Gewissen aus der Erkenntnißkraft herausheben und dasselbe entweder mit einigen deutschen Mystikern als Lichtfünklein in den tiefsten Seelengrund vergraben, oder mit den neueren Psychologen als unbestimmte und dunkle Empfindung in das neuentdeckte Gefühlsvermögen versetzen, ist ganz gewiß unrichtig und muß der Schwärmerei und dem Mysticismus Thür und Thor öffnen. Dazu scheint durch die ganze Abhandlung die falsche Voraussetzung hindurch, es könne eine Aeußerung des Strebevermögens, des Empfindens und Fühlens, sei es des geistigen, sei es des sinnlichen geben, ohne vorausgehendes Erkennen. Das Mißliche der von den alten Moralisten in diesem Punkte verschiedenen Lehre scheint übrigens der Verfasser selbst empfunden zu haben. Denn nachdem er einen von der ganzen katholischen und fast ganzen akatholischen Moral abweichenden Begriff des Gewissens aufgestellt, wollten die sonst üblichen Ausführungen über diesen Gegenstand nicht mehr klappen. Was war zu thun? Die Abhandlung fallen lassen ging nicht; sie auf dem neugestellten Fuß neu aufrichten ging, wie es scheint, auch nicht; die Lehrbestimmungen über das „zweifelnde, richtige, irrende Gewissen" („Pflichtgefühl" müßte Linsenmann sagen) blieben also stehen und die dadurch entstandene Kluft wurde ausgefüllt, der Riß zugedeckt durch die problematische Bemerkung: „jedoch muß auch hier beachtet werden, daß wir das Gewissen nicht mit dem „sittlichen Bewußtsein" identificiren, und also auch das Irren des Gewissens nicht mit dem Irren der Vernunft, dem theoretischen Irrthum, zusammenwerfen." Es hat aber das Verfahren, das Professor Linsenmann öfter einhält, Begriffe in einer von der landläufigen verschiedenen Weise zu bestimmen, noch einen anderen Nachtheil, der sich besonders bei Candidaten der Theologie fühlbar machen muß. Diese können es doch nicht wagen, die Verwaltung des Bußgerichtes zu übernehmen, ohne einen guten Casuisten gelesen und studirt, wieder gelesen und wieder studirt zu haben. Auch die theoretische Entwicklung der Moral kann für angehende Theologen wohl keinen anderen Hauptzweck haben, denn als Vorschule zu dienen für die Casuistik. In dieser aber müssen sie doch wieder mit den Begriffen der alten Theologie „operiren." Kurz, will ein Moraltheologe der kirchlichen Wissenschaft und seinen Schülern

einen wahren Dienst erweisen, dann muß er das Gegebene erweitern und vertiefen; aber Althergebrachtes, durch Jahrhunderte Bewährtes wegwerfen und durch Neues ersetzen wollen, heißt Gold gegen schillernde Glasperlen eintauschen.

Bei all dem begreifen wir doch nicht, wie das Organ der Altkatholiken diese Moral seinen Adepten besonders empfehlen konnte[1]). Es herrscht darin zwar nicht jener ernste und würdevolle Ton, den man da zu hören gewohnt ist, wo ein im Dienste der Kirche erfahrener Lehrer der Theologie Candidaten des Priesterthums in einer sehr wichtigen und einflußreichen Disciplin unterrichtet, und es sind die Quellen, aus welchen Linsenmann schöpft, und die Gewährsmänner, auf die er sich mit Vorliebe beruft, fast öfter Protestanten als die alten ehrwürdigen Lehrer der Kirche und die bewährten Theologen der Vorzeit; aber die Moral, die er, wir geben es zu in seiner Weise, vorträgt, ist, von mehreren irrigen Behauptungen abgesehen, die Moral der katholischen Kirche, und wenn die Altkatholiken nach diesem Buche ihr sittlich-religiöses Leben ordnen, werden wir in nicht gar ferner Zeit die Freude erleben, daß sie wieder zur einen wahren und alten Mutterkirche zurückkommen, die sie nicht zu ihrem Vortheile verlassen haben. —

Innsbruck. Noldin S. J.

Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittenlehre, durch Fr. Albert Maria Weiß, O. Pr. Erster Band. Erst Mensch, dann Christ, und so ein ganzer Mensch. Freiburg, Herder. 1878.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die christliche Apologetik, wenn sie ihrer Aufgabe vollständig gerecht werden soll, nebst der Glaubenslehre auch die Moral einigermaßen in den Kreis ihrer Erörterungen ziehen muß. Die Läuterung der sittlichen Begriffe und die Regeneration des sittlichen Lebens, welche die Welt dem Christenthum verdankt, ergeben unstreitig die triftigsten und einleuchtendsten Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Offenbarung; und könnte man auch kein *positives* Criterium für die christliche Wahrheit daraus gewinnen, so läßt sich doch die Reinheit und Angemessenheit der sittlichen Vorschriften nie und nimmer aus der Reihe der *negativen* Criterien streichen; es kann auch

[1]) Im „deutschen Mercur" vom 1. Juli 1878. S. 178.

nicht ein einziger berechtigter Vorwurf auf der christlichen Sittenlehre lasten, ohne sofort alle Ansprüche des Christenthums in Frage zu stellen; und somit bildet die Rechtfertigung derselben einen wesentlichen Theil der christlichen Apologetik. Wenn nun aber der Verf. des hier angezeigten Werkes die ethische Seite des Christenthums speciell zum Gegenstande seiner Untersuchung macht und nicht blos einzelne Wahrheiten der christlichen Moral, sondern die Gesammtheit ihrer allgemeinen Grundlehren und die Gesichtspunkte, von denen sie ausgeht, einer genauen und eingehenden Prüfung zu unterziehen versucht, so rechtfertigt sich dieses sein Unternehmen mehr als zur Genüge durch die Rücksicht auf die heftigen und wohlberechneten Angriffe, welche in unserer Zeit die glaubensfeindliche Literatur unter tausenderlei Namen, insbesondere in Cultur- und Sittengeschichten, ohne Unterlaß gegen die christliche Moral unternimmt. Man kann es wahrlich nur dem Vertrauen auf die Festigkeit dieser Position zuschreiben, wenn bisher der Vertheidigungskampf auf katholischer Seite im Ganzen verhältnißmäßig so lässig geführt wurde.

Die gegnerischen Angriffe zielen gleichmäßig auf Theorie und Praxis; der Verf. begrenzt aber seine Aufgabe; nur die Wahrheit der Lehre, nicht das Leben ihrer Anhänger will er der Prüfung unterziehen; er läßt es indessen an mancherlei kulturhistorischen Bemerkungen nicht ermangeln, da er sonst seinen Zweck nicht vollständig erreichen könnte. Das ganze Werk ist auf vier umfangreiche Abschnitte berechnet, die sich so vertheilen, daß der erste (im vorliegenden Bande) das Verhältniß des Christenthums zur natürlichen, rein menschlichen Sittlichkeit, der zweite die Unfähigkeit des Menschen im dermaligen Zustande aus sich selber der natürlichen Bestimmung gerecht zu werden, der dritte die reparirende und die Natur über sich selbst erhebende Kraft der christlichen Sittenlehre, der vierte endlich die christliche Vollkommenheit in Betracht ziehen soll.

Wie der Verf. die auf den ersten Abschnitt entfallende Aufgabe betrachtet, ergibt sich schon aus dem Titel: „Erst Mensch, dann Christ, und so ein ganzer Mensch.“ Er will nämlich dem Einwurfe begegnen, daß die christliche Tugend der natürlichen Sittlichkeit feindlich gegenüber stehe, und demgemäß zeigen, daß das Christenthum die natürliche Sittlichkeit voraussetzt und in sich schließt, daß es „alles ächt Menschliche anerkennt, ja heiligt, nicht bloß un-

verſehrt beſtehen läßt, ſondern veredelt und vervollkommnet." (Inſoferne hier nachgewieſen wird, daß erſt das Chriſtenthum die wahre Natur wieder zur Geltung gebracht habe, oder daß man nur als Chriſt ein „ganzer Menſch" ſei, greift dieſer Abſchnitt, wie man ſieht, ſchon zum Theil in den zweiten hinüber.) Wollen wir das Verdienſt des Verf. bei der Löſung dieſer Aufgabe gebührend würdigen, ſo müſſen wir uns vor Allem das Schwierige derſelben vergegenwärtigen; ſie iſt ungefähr mit der eines Ingenieurs zu vergleichen, welcher durch einen ſumpfigen Grund eine Eiſenbahn zu führen hat. Bei der Verſchiedenheit der ſittlichen Grundanſchauungen hüben und drüben hält es ſehr ſchwer einen feſten Boden, eine haltbare Operationsbaſis zu gewinnen. Der Verf. meint zwar einen durchaus neutralen Boden gefunden zu haben, weil er ſich ganz auf den Standpunkt der Natur ſtellt; wenn aber, wie er ſelbſt mit Recht bemerkt, erſt das Chriſtenthum die wahre Natur wieder zur Geltung gebracht hat, ſo iſt auch dieſe Neutralität etwas ſchwankend. Nicht genug, daß die praktiſche Lebensrichtung der Gegner auch ihre theoretiſche Auffaſſung beeinflußt, kann die allgemeine metaphyſiſche Weltanſchauung, welcher ſie huldigen, das moraliſche Gebiet keineswegs unberührt laſſen, und man müßte ſomit um einen ganz neutralen Boden zu finden, auf die erſten elementaren Begriffe und Principien zurückgehen. Jedenfalls kann die Grundfrage über die Beſtimmung des Menſchen, die eine Reihe anderer metaphyſiſcher Fragen zur Vorausſetzung hat, nicht umgangen werden, ſoll eine endgiltige Löſung des in Rede ſtehenden Problemes gelingen. Sonſt kann man großen Theils nur an den ſittlichen Geſchmack appelliren, und dieſer iſt es eben, der von Neutralität nichts weiß oder nichts wiſſen will. Das demonſtrative Verfahren iſt in ethiſchen Fragen überhaupt etwas im Nachtheil; denn es handelt ſich hier nicht allein um Prinzipien und Schlußfolgerungen, ſondern auch um ſittliche Werthſchätzung, und dieſe läßt ſich doch Niemanden andemonſtriren. Ungeachtet dieſer Schwierigkeiten weiß der Verf. Dank ſeiner ſtaunenswerthen Beleſenheit, ſeinem Gedankenreichthum, ſeinem offenen Blicke und unbefangenen Gemüthe, ſeiner theologiſchen und aſcetiſchen Bildung das vorgeſteckte Ziel glücklich zu erreichen, wenn er auch jene Grundfrage über die Beſtimmung faſt ganz umgeht und eine eigentlich ſyſtematiſche Durchführung nicht angeſtrebt hat. Er brauchte eben nur die ſchiefen Auffaſſungen der

christlichen Sittenlehre zu berichtigen, sie in ihrer wahren Gestalt hinzustellen, ihre Beziehungen zu der Natur allseitig zu beleuchten, und die heidnische Ethik daneben zu halten. Die christliche Sittenlehre hat in sich des eigenen Glanzes genug, um jedes nicht ganz getrübte Auge zu fesseln, da sie ja nicht allein vom teleologischen, sondern auch nur vom ästhetischen, eudämonistischen und utilitaristischen Standpunkte aus betrachtet alle außerchristlichen Culturerscheinungen in Schatten stellt, insoferne man letzteren in einem höhern und edleren Sinne faßt. Innere Harmonie und Friedigung des Gemüthes, Adel der Gesinnung, Hebung der Menschenwürde, richtiges Ebenmaß, allseitige Consequenz und ähnliche Vorzüge finden bei Allen Anerkennung, und auf diese kann sich der Apologet der christlichen Sittenlehre mit vollstem Rechte berufen. Der Vergleich mit der heidnischen Ethik kam der Aufgabe des Verfassers in doppelter Beziehung zu statten. Er hatte gegenüber den modernen Emanzipatoren der Natur, welche manche Vorschriften des Christenthums als unberechtigte, unausführbare Forderungen zurückweisen, die Aussprüche der heidnischen Weisen, besonders des Stagiriten, auf seiner Seite, während es ihm umgekehrt sehr leicht war, die übertriebene Begeisterung für die Schönheit und Glückseligkeit des antiken Lebens auf das rechte Maß zurückzuführen, theils durch Aufdeckung der Schwächen und Blößen desselben, theils durch den Nachweis, daß die geläuterten und veredelten sittlichen Anschauungen, deren in mancher Hinsicht die Gegenwart sich rühmt, ihren Ursprung nur aus dem Christenthum herleiten; denn es gibt eben sehr Vieles, was wir ausschließlich dem Christenthum verdanken, ohne daß die Gegner desselben auch nur eine Ahnung davon haben.

Versuchen wir nun in aller Kürze den Gedankengang anzugeben. Der Verf. behandelt seinen Gegenstand in einer doppelten Reihe von Vorträgen, denen er eine kurze Besprechung der zweckdienlichen Vorfragen als Einleitung vorausschickt. Die Vorträge der ersten Abtheilung sollen, wie der Verf. selbst andeutet, darthun, auf welcher Grundlage (1—4), innerhalb welchen Umfanges (5—7), in welcher Weise (8—11) und nach welchem Vorbilde (12) das Christenthum uns die früher bezeichnete große Aufgabe an seiner Hand lösen lehrt. Mit allzu strenger Hand ist, wie uns bedünkt, der leitende Faden nicht gezogen. Im ersten Vortrage („Gestörte Eintracht im Menschen“) findet die frivole Behauptung, daß das Christenthum

durch seine Forderungen den heiligen Frieden des Herzens störe und ein gesundes, menschenwürdiges Dasein, eine volle, ächte, lautere Menschlichkeit, wie sie das Alterthum kannte, zur Unmöglichkeit mache, die ihr gebührende Abfertigung; es wird nachgewiesen, daß das Heidenthum allerdings zumeist einen leichteren und bequemeren Weg einschlug, um zur innern Harmonie zu gelangen, aber in der Erreichung des angestrebten Zieles nichts weniger als glücklich war; innere Leerheit, Oede, Trostlosigkeit und Zerrissenheit war die Frucht des ohnmächtigen Ringens nach heiterem, ungetrübtem Lebensgenusse. Nur das Christenthum kann den quälenden innern Zwiespalt heben, der immer und überall an die Abkehr vom göttlichen Gesetze sich heftet. Da heißt es nun aber: „Durch Kampf zum Frieden" (2). Weil das Heidenthum diese Losung nicht verstand, mußte es des Friedens entbehren. Das Christenthum weiß die Bedeutung der Affekte und Leidenschaften gar wohl zu würdigen; aber es fordert mit Recht, daß man die ungeordneten, empörten Leidenschaften zügele, und in edlem Kampfe den erhabenen Siegespreis erringe. Der 3. Vortrag („die Religion der Humanität") rückt sodann der eigentlichen Aufgabe näher, indem er die christliche Sittenlehre vom Standpunkte der natürlichen Ethik aus prüft. Der Vorwurf, daß natürliche Sitte und christliche Tugend nie zusammenstimmen, ist eben so ungerecht, als der entgegengesetzte, daß das Christenthum nichts Neues biete; die christliche Sittenlehre geht über die natürliche hinaus, ohne jedoch derselben entgegenzutreten, da sie vielmehr auf ihr fußt und allen ihren Forderungen ein höheres Siegel aufdrückt. „Die einzige Religion, welche das natürliche Gesetz ganz und voll aufnimmt, welche alle natürlichen Triebe im Menschen anerkennt, keinen verkümmert, jeden reinigt und heiligt, ist die christliche. Die christliche Religion ist die einzige und ächte Religion der Humanität." Insbesondere ist es das Christenthum, welches die „goldene Mitte" (4) oder den in der natürlichen wie in der christlichen Ethik gleichmäßig anerkannten, keineswegs nur von den Hellenen entlehnten Satz, daß die Tugend durchweg im richtigen Mittelmaße besteht, auf die rechte Weise zur Geltung bringt, während er im deutschen und sinesischen Rationalismus, im Hedonismus, Juste Milieu und Utilitarismus zur Schalheit entartet ist.

Nachdem so im Allgemeinen festgestellt ist, daß die christlich Sittenlehre als ächt und der menschlichen Natur wahrhaft angemessen sich erweist, wird nun weiter gezeigt, wie herrlich sich dieselbe erprobt in Hinsicht auf das Familienleben (5), auf die geselligen Pflichten (6) und auf die bürgerlichen Tugenden (7). Es konnte dem Verf. nicht schwer fallen, das strahlende Lichtbild der christlichen Lehre auf dem düsteren Hintergrunde der antiken Anschauungen (die Klassiker liefern der schwarzen Farben nur allzu viel) sich glänzend abheben zu lassen, namentlich in Bezug auf Familie und Socialität. Eben so wenig konnte es ihm schwer fallen, die Anklage der Vaterlandslosigkeit der Christen in das rechte Licht zu stellen, und die Würde und Sicherheit des auf freier, bewußter, grundsätzlicher Unterordnung beruhenden christlichen Staates gegenüber dem antiken nachzuweisen.

Die folgenden vier Vorträge enthalten eine nähere Qualifizirung der christl. Tugend, indem sie das ihr eigenthümliche Wesen und dessen Gegensatz zu der Schroffheit, Flachheit, Einseitigkeit und Aeußerlichkeit so mancher ethischen Gebilde alter und neuer Zeit beleuchten. Es wird nämlich zuerst (8) dargethan, wie die Grundstimmung der christlichen Tugend (der Verf. bezeichnet sie als weibliche) eine ganz andere ist, als die des Heidenthums: Geschmeidigkeit und Milde mit wahrem Heroismus gepaart. „Die christliche Sitte will nicht Mann, nicht Weib, sie will Menschen, kraftvolle, überzeugungstreue, opferwillige, und dennoch milde, gesänftigte Menschen, Menschen, die in Demuth alle Schwachheit des Menschen als ihr Eigenthum anerkennen und gleichwohl ihre Schwäche überwinden und keiner Gefahr unterliegen". Sodann (9) wird die vage und verschwommene Gefühlsrichtung verurtheilt und die Nothwendigkeit einer auf Ueberzeugung und festen Grundsätzen beruhenden Sittlichkeit dargelegt. „Kopf und Herz am rechten Fleck, aber der ganze Kopf und das ganze Herz, das ist der gesunde Zustand des Menschen". Daran reiht sich (10) der Nachweis, wie das Christenthum das moralische Gesetz dem Menschen keineswegs nur von außen als etwas ihm Fremdartiges aufdrängt, und wie es im Gegensatz zum Heidenthum vorzugsweise die Innerlichkeit pflegt; wie es ferner (11) in ächt katholischer Weise die Mannigfaltigkeit der natürlichen Entwicklung achtet und der Individualität Raum gönnt, ohne dabei der Zersplitterung zu verfallen. Den Schluß

dieser Abtheilung bildet (12) die Hinweisung auf den in seiner Art ganz einzigen Vorzug des Christenthums, daß es ein wahrhaft universelles Vorbild aufzustellen vermochte, weil sein Lehrer ein neuer, ein wahrer, ein ganzer Mensch war und als Ideal für alle Völker, für beide Geschlechter sich erwies.

Die Vorträge der zweiten Abtheilung (Unentschiedenheit — Halbheiten — Das Himmelreich leidet Gewalt — Ordnung — Kleinigkeiten — ein ganzer Mensch) sind zunächst mehr didaktisch-paränetisch, als eigentlich apologetisch; aber sie sind deßhalb keineswegs überflüssig; ist der Verstand zur Kenntniß gelangt, was ein ganzer Mensch ist, so muß auch der Wille gespornt und der entschlossenen Thatkraft der Weg gewiesen werden, wie ein ganzer Mensch wird; „nur so wird der Mühe der Erwägung auch eine angemessene Frucht des Erfolges entsprechen". Den einzelnen Vorträgen der beiden Abtheilungen sind werthvolle Bemerkungen beigefügt.

Daß unser Urtheil über die Leistung des Verf. nur günstig lauten kann, ist aus dem bisher Gesagten schon hinlänglich klar. Man kann vielleicht in manchen Nebendingen und einschlägigen Fragen anderer Ansicht sein, aber im Ganzen muß man dem Werke volle Anerkennung zu Theil werden lassen, da es in der That die christliche Sittenlehre in gelungenster Weise rechtfertigt, und eine reiche Fülle von schönen Gedanken, Belehrungen und Anregungen bietet. Manche Aeußerungen, die auf den ersten Anblick etwas übertrieben oder gewagt erscheinen, verlieren im Zusammenhange mit anderen betrachtet alles Auffallende, wenn man sie nur recht versteht. Wenn z. B. der Verf. auf die Frage, warum heute die Heiligen so selten geworden, die etwas paradox klingende Antwort gibt: „Darum, weil es so wenig Menschen gibt, die es verstehen, und selbst wenn sie es verstehen, den Muth haben, natürlich zu sein" (S. 320), so hat diese Antwort einen tiefen Sinn, wenn auch andererseits jedermann weiß, daß die Hauptschwierigkeit darin liegt, die Natur zu beherrschen und zu regeln anstatt von ihr sich beherrschen zu lassen, und daß man wenigstens ebensogut sagen kann: „Die Heiligen sind nur deßhalb so selten, weil es so wenig Menschen gibt, welche das 54. Kap. im 3. B. De imitatione Christi: De diversis motibus naturae et gratiae begreifen oder begreifen wollen." Die vorzüglichste Sorgfalt des Herrn bei der Erziehung der Apostel war dahin gerichtet, den Naturalismus zu überwinden. Dasselbe war im A. T. in

Betreff Israels der Fall. Zu einer Mißdeutung könnte auch das Anlaß geben, was S. 68 über die Leidenschaften bemerkt wird, als ob nämlich die Stärke der Willensrichtung und der Willensaffekte durch das Vorhandensein und die Stärke der Leidenschaften bedingt wäre, die bekanntlich ihrerseits zunächst von organischen Bedingungen abhängen. Eine nähere Erklärung wäre vielleicht nicht überflüssig gewesen, besonders da der Ausdruck „Leidenschaft“ in dreifacher Bedeutung vorkommt. In dem übrigens sehr schönen Vortrage: „Kopf und Herz“ (S. 227) finden wir die Darstellung hie und da etwas zu vag; es scheint bisweilen, als ob Trennung von Verstand und Willen, von Denken und Handeln, von Kopf und Herz fast gleichbedeutend genommen würde mit Trennung der Moral von der Religion, des sittlichen Strebens von dem Glauben (vgl. Einl. S. 2. n. 2.), da doch das frevelhafte Attentat einer Trennung von Kopf und Herz ebenso und noch mehr der Religion gilt als der Sittlichkeit, und andererseits nicht alle jene, welche eine Moral ohne Religion wollen, Ueberzeugung und Grundsätze durch unbestimmte Gefühle ersetzen zu können wähnen. Es wird zwar alles berührt und richtig dargestellt, aber es wäre unseres Erachtens gut gewesen, die verschiedenen Fragen über das Verhältniß der Sittlichkeit zu bestimmten Principien und einer enſprechenden Ueberzeugung im Allgemeinen, zu Religion und Dogma, zu den religiösen Pflichten u. s. w. mehr zu scheiden und bestimmter zu formuliren.

Die Form der Darstellung ist sehr gefällig und angemessen. Die leichte und zwanglose Fortbewegung des Gedankens ist ganz geeignet, das Buch nicht bloß dem Gelehrten, sondern jedem Gebildeten zugänglich zu machen; doch hätte vielleicht hie und da etwas mehr Straffheit und Präcision das klare Verständniß nur fördern können. Wir betrachten es als einen besondern Vorzug dieses Werkes, daß es zugleich anzieht, belehrt und erbaut; es wird auch von jenen mit großem Nutzen gelesen werden, denen es nicht so sehr um apologetische Erörterungen, als um sittliche Anregung und Belehrung zu thun ist. Durch die Menge fruchtbarer Gedanken, die es enthält, dürfte es sich insbesondere auch Seelsorgern sehr empfehlen.

Innsbruck. Wieser S. J.

Opera Patrum Apostolicorum. Textum recensuit, adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit Franciscus Xaverius Funk, Ss. Theol. in Univers. Tubing. Prof. p. o. Editio post Hefelianam quartam quinta. Tubingae, Laupp. 1878. CXXXI. 612.

Es ist eine etwas auffallende Erscheinung, daß die ätzende Kritik der modernen Wissenschaft neuerer Zeit sich mit besonderer Vorliebe den Schriften der ältesten Kirchenväter zuwendet. Geschähe dieses mit dem würdevollen Ernste und dem aufrichtigen Streben nach Wahrheit, womit beispielsweise die puseytische Bewegung innerhalb des Anglicanismus begann, so möchte man jene Erscheinung mit Freuden begrüßen; allein kein geringer Theil der bisher zu Tage geförderten Resultate läßt befürchten, daß es sich bei diesen eifrigen Forschungen weniger darum handelt, neue und vielleicht überraschende Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion aufzufinden, als vielmehr darum, die ältesten Zeugnisse für die Wahrheit der katholischen Kirche abzuschwächen oder gänzlich zu entkräften.

Gegenüber den zerstörenden Tendenzen solcher Kritik war es ein zeitgemäßer Gedanke, von Dr. Hefele's klassischer Ausgabe der apostolischen Väter eine neue, fünfte Auflage erscheinen zu lassen, um so mehr, als seit der letzten, vierten Auflage vom Jahre 1855 durch die Auffindung bis dahin unbekannter Codices nicht nur die Herstellung eines reineren Textes, sondern auch die Ergänzung bisher mangelnder Theile möglich gemacht wurde. So war mit dem berühmten von Tischendorf aufgefundenen s. g. sinaitischen Codex der Brief des Barnabas und der erste Theil des Hirten des Hermas verbunden, während Philotheus Bryennius, damals Metropolit von Serra, jetzt von Nikomedia, i. J. 1875 aus einem zu Constantinopel aufgefundenen Codex vom Jahre 1056 den vollständigen Text der beiden Briefe des hl. Clemens von Rom herausgab, von denen bisher 14 Capitel nicht einmal in einer Uebersetzung vorhanden waren. Dazu kamen noch eine zweite lateinische und eine äthiopische Uebersetzung des Hirten und eine syrische Uebersetzung der clementinischen Briefe, welche gleichfalls bisher unbekannt waren und zur Herstellung eines kritischen Textes benützt werden konnten.

Der neuen Herausgabe der apostolischen Väter unterzog sich Herr Prof. Funk in Tübingen als Nachfolger des hochw. Bischofs

von Rottenburg auf der Katheder der Kirchengeschichte. Die von diesem zweiten Herausgeber verfaßten Prolegomena sind eine neue und selbständige Arbeit. Wir wollen im Interesse unserer Leser zunächst die in den Prolegomenen niedergelegten Resultate seiner Forschungen bezüglich der einzelnen Schriften und deren Verfasser zusammenfassen, um daran einige Bemerkungen zu fügen.

Was den Brief des Barnabas betrifft, tritt F. auf die Seite der vielfach vertretenen Meinung, derselbe sei nicht von dem Apostel dieses Namens, sondern von einem alexandrinischen Christen und zwar gegen Ende des 1. Jahrhunderts verfaßt. Nach ihm ist er an eine Gemeinde gerichtet worden, welche entweder ganz aus Judenchristen, oder aus Juden- und Heidenchristen bestand, wovon erstere diese letzteren zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichten wollten. F. sucht diese Gemeinde in Alexandria selbst, oder nicht ferne von dieser Stadt. Im Uebrigen sei der Brief weder interpolirt, noch zusammengesetzt aus mehreren Theilen, welche von verschiedenen Verfassern herrühren. Wir pflichten gerne der Annahme bei, daß der Brief nicht, wie es ausgesprochen wurde, in das zweite Jahrhundert zu setzen sei; bezüglich der Urheberschaft jedoch scheint uns das laut und entschieden sprechende Zeugniß des Alterthumes, welches den Apostel Barnabas als Verfasser nennt, bislang durch die oft premirten äußeren und inneren Gegengründe noch nicht überzeugend entwerthet zu sein. Die Frage gehört unsers Erachtens zu den offenen und vielleicht niemals abzuschließenden. Darf man z. B. mit Grund hoffen, Gewährsmänner wie Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius nnd Hieronymus zu widerlegen mit dem schwankenden „Verisimillimum“ (p. IV), daß der Apostel Barnabas schon vor der Zerstörung des Tempels, die im 16. Cap. des Briefes erwähnt wird, gestorben sei? Und ferner, sind die angeblich theologisch irrigen Ansichten des alten Verfassers, namentlich über das Gesetz des alten Bundes, eine durchaus unumstößliche Thatsache? In letzterem Falle, fürchten wir, wird die Hochschätzung ganz unerklärlich, welche dem Barnabasbriefe in großer Uebereinstimmung von den ersten Zeiten an bis auf Möhler seitens der tiefblickendsten Theologen zu Theil wurde. Wir dürfen uns immerhin noch bis auf Weiteres berechtigt halten (und die fraglichen, in allegorischer Dehnbarkeit sich bewegenden Texte gestatten dies ohne allzugroße Schwierigkeit), daß wir den anscheinend verwerfenden

Urtheilen des Verfassers über die jüdischen Ceremonialbeobachtungen eine milde Deutung geben, indem wir sie nach der Analogie des Circumcidimini Domino et auferte praeputia cordium vestrorum (Jer. IV, 4) verstehen. Wenn Barnabas wirklich die Beschneidung des alten Bundes als nicht zu Recht bestanden betrachtet hätte, würde er schwerlich seine vielbesprochene Stelle über dieselbe (cap. 9) mit der Einschärfung begonnnen haben, daß die Beschneidung als äußerer Ritus im neuen Bunde abgeschafft sei (*κατήργηται*).

In Bezug auf den apostolischen Vater Clemens von Rom steht für F. nur fest, daß er Bischof von Rom und Schüler der Apostel war. Daß er identisch mit dem vom hl. Paulus Belobten sei, scheint ihm mehr eine Conjectur der Alten zu sein, und noch mehr so die Angabe der pseudo-clementinischen Homilien und Recognitionen, wonach er ein Römer, aus senatorischem Geschlechte, und ein Abkömmling der Cäsaren gewesen wäre. Die Zeit der Abfassung seines ersten Briefes verlegt er mit Recht nicht in die neronische Verfolgung, etwa in das Jahr 68, sondern gegen das Ende des 1. Jahrhunderts, entweder in den Ausgang der Regierung des Domitian, oder in den Anfang der des Nerva, auf jeden Fall in die Zeit einer Verfolgung, oder bald nach derselben. Dagegen spricht F. den sogenannten 2. Brief, welchen er aus besten Gründen als eine Homilie betrachtet, dem Papste Clemens ab, und will die Abfassung lieber in die erste, als in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts setzen. Er hat aber den 2. Brief unter die Werke der apostolischen Väter aufgenommen.

Es folgen dann bei F. die sieben Briefe des hl. Ignatius von Antiochien, deren kürzere Recension gegenüber Baur, Schwegler und Hilgenfeld mit großer Gelehrsamkeit und Schärfe als ächt nachgewiesen wird. Ob Ignatius ein Schüler des hl. Johannes gewesen, läßt der Herausgeber dahingestellt sein, doch möge derselbe als 3. Bischof von Antiochien die beiden Apostel Petrus und Paulus gesehen haben. Dagegen bestreitet er die Verurtheilung des Heiligen und dessen Sendung nach Rom durch Trajan, welcher nur einmal, und zwar nicht vor dem Jahre 113 in den Orient gekommen sei. Doch könne man daran nicht zweifeln, daß der Heilige zu Rom um das Jahr 107 den Martyrtod erlitten. Seine Verurtheilung und Sendung nach der Hauptstadt sei nicht vom Kaiser, sondern von dem Proconsul Syriens ausgegangen,

und die Reise des Heiligen nach Rom sei zu Land geschehen mit Ausnahme der kurzen Ueberfahrten von Neapolis nach Philippi und von Epidamnum oder Apollonia nach Brundusium. Die Acten über den Martyrtod des hl. Ignatius, welche die Sache anders berichten, hält F., obwohl er sie den Briefen des Heiligen beigefügt hat, für ein Werk des 4. oder 5. Jahrhunderts und, soweit ihnen nicht anderweitige Zeugnisse zur Seite stehen, für nullius fere auctoritatis. Die letztere Ansicht wird katholischerseits nicht von F. zum erstenmale vertreten. Man kann wohl kaum leugnen, daß die Gründe hiefür, welche der Herausgeber in guter Formulirung und Uebersicht aufführt, ein starkes Gewicht beanspruchen. Den Punkten, worin die gedachten Acten von anderweitigen historischen Angaben über Ignatius abweichen, können wir hier noch einen beifügen, der sich auf den Todestag des Heiligen bezieht. Das Martyrium wird nemlich in dem von Wright 1865 herausgegebenen syrischen Kalender v. J. 411 (vgl. Tübinger Qtlschr. 1866, 467) sowie in dem Calendarium marmoreum Neapolitanum Mazochi's übereinstimmend auf den 17. Oktober angesetzt, während die Acten den 20. Dezember angeben. Uebrigens wollen wir nicht vergessen, daß in solchen Fragen die höchste Vorsicht geboten ist.

Die Aechtheit des nun folgenden Briefes des hl. Polycarp an die Philippenser, so wie der Acten über den Martyrtod des Heiligen läßt sich nach F. mit Grund nicht bezweifeln; nur die zwei letzten Capitel der Martyrarten sind späterer Zusatz. Der Heilige selbst war ein Schüler des hl. Apostels Johannes und von diesem zum Bischof von Smyrna bestellt; sein Tod fällt in das Jahr 155. In diesem war wirklich der 23. Februar ein Samstag, als welchen die Acten den Todestag bezeichnen.

Größeren Schwierigkeiten unterliegt die Bestimmung der Zeit, wann der Brief an Diognet abgefaßt wurde. Weder Eusebius noch Hieronymus, noch selbst Photius kennt diesen Brief, der übrigens auch nur in einem einzigen Codex auf uns gekommen ist. In diesem wird er bekanntlich dem hl. Justin d. M. zugeschrieben, was aber auf jeden Fall unrichtig ist. Bei der Verschiedenheit der Ansichten über die Zeit der Abfassung des Briefes hat F. nichts einzuwenden, wenn man denselben der Zeit des Hadrian oder des hl. Justin zuweisen will, setzt aber hinzu, da sich auch dieses nicht beweisen lasse, nihil nisi hoc contenderim, eam saeculo secundo

vel tertio conscriptam esse. Uebrigens sei der Brief ächt mit Ausnahme der beiden letzten Capitel.

Die Reihe der apostolischen Väter schließt Hermas, der Verfasser des Hirten. Aus inneren Gründen sowohl, wie namentlich auf Grund der Angabe des muratorischen Fragmentes hält F. den Bruder des Papstes Pius I. für den Verf. des einst so berühmten Werkes, läßt es aber dahingestellt, ob derselbe wirklich Hermas geheißen; und da er das Buch überhaupt für ein liber ficticius erachtet, so ist ihm auch das nur Dichtung, was in demselben über den Verf. selbst berichtet wird. Bezüglich der letzteren Annahmen vermißt man einen befriedigenden Nachweis; denn das p. CXVIII im Anschluß an Behm Gesagte scheint uns nicht bloß nicht recht begründet, sondern auch geeignet, dem Zeugniß des muratorischen Fragmentes Eintrag zu thun. Den Vertretern der Autorschaft des Bruders Papst Pius' (139—154) im Gegensatz zu derjenigen des Röm. XVI, 14 genannten Hermas dreht sich in letzter Instanz Alles um die Aussage jenes Fragmentes. Ist es aber so ganz sicher, daß dem unbekannten Fragmentisten die anderweitige, den apostolischen Hermas klar bevorzugende Tradition des Alterthums weichen muß? Wir wenigstens möchten noch immer mit Zahn, Gaab, Peters, Mayer und A. einen Irrthum jenes Anonymus für recht möglich halten. Sogar die Fährte der Entstehung dieses Irrthums kann man nach unserer unmaßgeblichen Meinung in den Aeußerungen des Pseudo=Pius und des felicianischen Catalogs angedeutet finden. An beiden Stellen ist nämlich die Rede von einem Werke des Bruders Pius', Hermas, worin es als göttliches Gesetz bezeichnet sei, daß das Osterfest an einem Sonntag gefeiert werde; nun kommt aber in dem ganzen Pastor des Hermas nichts dergleichen vor. Jener Hermas oder Hermes des 2. Jahrhunderts mag also wohl irgend ein Werk dem Pastor ähnlich verfaßt haben, worin die Stelle stand, und er wird bloß durch Verwechslung mit dem älteren zum Auctor unseres Pastor gestempelt worden sein. Man geht nicht über die Grenzen berechtigter Vermuthung hinaus, wenn man diese Verwechslung schon dem Urheber des muratorischen Fragmentes und seiner mangelhaften Kenntniß des Pastor imputirt. Sollten wir denn auch wohl, lediglich im Vertrauen auf das Fragment, annehmen können, dem Bruder des P. Pius sei es gelungen, schon im 2. Jahrhundert sein Buch zu der bekannten Auctorität und

Die ungefähr 850 hinterlassenen Briefe Gregors, im Anschluß an den alten Kanzleiausdruck Registrum genannt, liegen in der Ausgabe der Mauriner von 1705 in sehr mangelhafter chronologischer Ordnung und in ungenügend gereinigten Texten vor. Den Grund, warum die gelehrten Benedictiner hier die sonstige Höhe ihrer Leistungen nicht erreichen konnten, bildete hauptsächlich der unverschuldete Mangel an umfassender Kunde der bezüglichen Handschriften. Nicht wenig trug jedoch auch die Methode Tassin's bei, welcher sich in der von Ste.-Marthe, als dem Leiter der Edition aller Schriften Gregors, ihm übertragenen Arbeit all zu sehr auf die erst spät (c. 1485) entstandene Mailänder Codification der Briefe stützte, statt auf die älteren Formen der handschriftlichen Ueberlieferung zurückzugehen. Die Ausgabe der gregorianischen Briefe von Gallicciolli (Opp. s. Greg. Venedig 1768—76), ist fast nur eine Wiederholung der Mauriner-Arbeit, die Migne'sche Ausgabe reproducirt ausgesprochenermaßen wieder nur die der Mauriner.

Und doch hätte jener heilige Papst und Kirchenlehrer, der erste auf dem Stuhle Petri, von dem eine so umfangreiche Briefsammlung auf uns gekommen, es sicherlich verdient, daß der historisch und apologetisch hochbedeutende Schatz dieser Correspondenz früher schon zu genauer Sichtung gelangt wäre. Nicht bloß ein bis in's Detail erkennbares Bild des Lebens der ganzen Zeit voll Frische und Naturwahrheit spiegelt sich darin wieder, sondern auch die imposante und doch so selbstlos thätige, nur auf der Menschheit zeitliches und ewiges Wohl bedachte Macht des damaligen Papstthumes tritt in diesen Briefen greifbar hervor.

Daß kein Katholik die Herstellung der neuen Ausgabe auf sich nahm, kann man einen Augenblick bedauern. Man mag es im Hinblick auf hoffentliche Besserung der äußeren Lage unserer Gelehrten und gelehrten Anstalten verschmerzen. Im Uebrigen unterzieht sich Dr. Ewald mit solcher Objectivität und sachlicher Gründlichkeit der angetretenen Aufgabe, die ohnehin, einigermaßen recht erfaßt, persönlicher Willkühr kaum einen Spielraum darbietet, daß wir mit aller Beruhigung und großer Hoffnung der Vollendung des Werkes entgegen sehen dürfen. Was der Berliner Herausgeber inzwischen in der oben stehenden ausführlichen Abhandlung vorgelegt hat, sind gleichsam Rechenschaftsberichte über die im Druck befindliche Arbeit. Man erhält in den „Studien" minutiöse Nachweise über die zum

Behufe der Ausgabe unternommenen Forschungen, eine musterhafte für solche Unternehmungen normgültige Praefatio, welche in dem „Archiv“ der Monumenta erschienen ist, wahrscheinlich um den zu erwartenden Band der letzteren selbst nicht zu beschweren.

Ewald hat nemlich im Auftrage der Gesellschaft zur Herausgabe der Mon. Germ. hist. gearbeitet. Weil eine Anzahl die wichtigsten Briefe Gregors I. die Verhältnisse der Langobarden, Franken, Westgothen und Angelsachsen betrifft, so mußte diesem Papste in den Monumenta eine entsprechende Stelle eingeräumt werden. Bei der Bestimmung derselben war die Plenarversammlung von dem weitherzigen Grundsatz ausgegangen, für dessen Anwendung die patristische Literatur dankbar sein darf, daß ein Werk wie das Register des Papstes Gregor nicht zerrissen oder zerstückelt werden solle. Durch die reichen Mittel der Gesellschaft unterstützt, begab sich Ewald auf eine längere Reise, namentlich nach Italien, zur Durchforschung der Manuscripte. Als Wegebereiter gieng ihm ein lateinisches Circular an die Bibliothekare voraus mit genauer Bezeichnung seiner Desiderien hinsichtlich der von ihm classificirten handschriftlichen Ueberlieferungsformen der Briefe. So gelang es ihm eine Grundlage im Bereich der Manuscripte zu gewinnen, welche die Kenntnisse der Mauriner ohne Vergleich überflügelt. Von über 100 Manuscripten der verschiedensten Länder hat E. genauere Kunde erlangt. Darunter hat er etwa 20 und zwar hervorragendere persönlich durchgearbeitet; wir nennen die Codices von Paris, St. Gallen, Trier, Cöln, Bamberg, Wolfenbüttel und Wien, die ihm zugeschickt wurden, und die von Berlin, Leipzig, München, Verona, Mailand, Lucca, Rom und Monte-Cassino, die er an Ort und Stelle prüfte. Das letztgenannte Manuscript aus dem 11. Jahrh. (Codex Casinensis 71, R. 1) stellt er für den Text sowohl als für die Briefordnung in den Vordergrund.

Ohne hier in die Einzelheiten der mühsamen und scharfsinnigen Zusammenstellungen seiner Arbeit einzugehen, müssen wir zunächst als den glücklichsten Gedanken, der E. leitete, hervorheben, daß er ein für allemal von der obenbezeichneten traditionell gewordenen Codification der Gregorbriefe Abstand nahm, und statt dessen, den drei ältesten von einander an Umfang und Inhalt verschiedenen Gruppen handschriftlicher Sammlungen nachgehend, bis zu sicheren Schlüssen über die untergegangene ursprüngliche Sammlung der voll-

ständigen gregorianischen Correspondenz im lateranensischen Archive vorzudringen suchte. Es war zu bestimmen, welche unter den erhaltenen Sammelgruppen diesem Urtypus am nächsten käme und wie derselbe aus den Sammlungen annähernd reconstruirt werden könnte. Während man nun bisher meist geglaubt hat, das in den jetzigen Ausgaben vorliegende Register Gregors gebe alle, oder doch beinahe alle Briefe, welche in den 14 Papyrusbänden von Gregor selbst im lateranensischen Archiv hinterlegt waren, stellt sich nunmehr auf das Evidenteste heraus, daß jenes ursprüngliche Register viel größeren Umfang und Reichthum besaß, als das gegenwärtige, und daß „nur ein geringer Bruchtheil der Gesammtcorrespondenz Gregors der Nachwelt überliefert wurde." Die Concepte der Briefe pflegten in der Kanzlei dieses Papstes in Convoluten je nach kurzen Zwischenräumen einem Registrator übergeben zu werden. Derselbe reihte sie, nach Monaten geordnet, zu den einzelnen ein Indiktionsjahr umfassenden Bänden zusammen. Durchgängig trug jeder dieser im Archiv verwahrten Briefe am Ende sein Datum und an der Spitze die abgekürzte Form der Adresse. Der Anfang jeden Monates war durch die entsprechende Ueberschrift, in welcher genau genommen das Eintragedatum zu erblicken ist, gekennzeichnet. So groß indessen die Briefmasse des gregorianischen Archivs war, jene venerandi scrinii plenitudo von der Johannes Diakonus II. 30 redet, so steht dennoch fest, daß nicht einmal sie alle Briefe des Papstes ohne Ausnahme umfaßte. (Das bezügliche Beispiel, welches E. S. 438 aus dem Briefe des hl. Bonifazius Jaffé Bibliotheca III, p. 96 bringt, möchten wir lieber aus Greg. Ep. V, 8 Cypriano diacono ersetzen). Aus diesem lateranensischen Register wurden zu verschiedener Zeit die oben gedachten drei Sammlungen excerpirt, welche mit ganz geringer Ausnahme als die drei einzigen Quellen der uns bekannten Briefe Gregors anzusehen sind. An Inhalt und Tragweite ragt unter denselben die von Papst Hadrian (772 bis 795) veranstaltete, wiewohl sie chronologisch die spätere ist, entschieden hervor. Man glaubte sie nicht mehr zu besitzen. Sie ist aber von E. in der handschriftlich durch zusammen mindestens 47 Exemplare nachweisbaren Sammlung von 686 Briefen wiedererkannt. Da diese Sammlung in ihrer Einrichtung, namentlich im Cassinensischen Codex, die Ursammlung verhältnißmäßig am treuesten reflektirt (daher als R. Registrum bezeichnet), so waren mit ihr die

beiden andern aus letzterer geflossenen Collectionen zu einer der ursprünglichen Anordnung entsprechenden Einheit zu verbinden. Die eine hat 200 durch die Handschriften als eigene Sammelgruppe constatirte Briefe (Collectio 200 Epp. oder einfach C von Ewald genannt), die andere weist deren blos 53 auf und wurde im 8. Jahrh. von einem gewissen Paulus an das Kloster Corbin gesendet (daher als Pauli collectio oder P. aufgeführt.)

Indem E. mittelst der schwierigsten und interessantesten Combinationen die chronologische Einordnung der C- und P-Briefe in die Sammlung R vornimmt, findet er zugleich hundertfältige Gelegenheit, neue Beobachtungen über das päpstliche Archivwesen jener Zeit über Boten, Briefformen u. dgl. mitzutheilen. Die schließlich gewonnene Tabelle für die neue Ausgabe hat auch den von Jaffé in seinen Papstregesten gegebenen chronologischen Aufriß, wie nicht anders zu erwarten stand, in sehr wesentlichen Punkten verbessert. Wir machen nur noch aufmerksam, daß nach Ew. von dem Briefe IX, 52 an Secundinus, welcher in unserer nachfolgenden Notiz benützt wird, zwei Recensionen existiren. Die erstere, übereinstimmend in R und in C vorhanden und darum wohl durchaus zuverlässig, enthält die unten S. 186 angeführte Stelle; die zweite, worin die Stelle nebst Anderem ausgelassen ist, findet sich in P. Der Brief ist aber zugleich mit den beiden letzten in P dort nur ein später beigefügter Anhang. (Vgl. Ewald S. 486. 545. 546. 553).

Innsbruck. Grisar S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Forschungen über die avellanische Sammlung von Schreiben der Päpste und Kaiser. Petrus Crassus, der gelehrte Parteigänger Heinrich IV. in dessen Kampf mit Gregor VII., übersendete im Juni 1080 an Heinrich eine zu dessen Gunsten von ihm verfaßte Streitschrift, die zunächst auf dem Brixener Conciliabulum Dienste zu leisten bestimmt war. Sudendorf hat dieselbe zuerst im J. 1849 im ersten Bande seines Registrum veröffentlicht, wonach sie von Ficker in den Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens (IV. Bd.) besser wieder abgedruckt wurde. Am Schlusse des Begleitbriefes sagt Crassus, wenn der päpstliche Gegner die in der Schrift wider ihn angeführten „römischen Gesetze" nicht anerkennen wolle, sei er bereit dem Könige eine Gesetzessammlung des heiligen Gregor zu übersenden; diese enthalte neben kirchlichen auch römische Staatsgesetze und liefere so den Beweis, daß die letzteren befolgt werden müßten. Auf die bezüglichen Rechtsanschauungen dieses Juristen der Schule von Ravenna können wir nicht eingehen. Es handelt sich uns nur um sein Zeugniß über das Vorhandensein der gedachten Sammlung Gregors, ein Zeugniß, das wegen seiner gänzlichen Isolirtheit und seines späten Auftretens bisher kaum beachtet wurde. Die hauptsächlichsten Worte der Stelle lauten: mittam piae magnificentiae vestrae librum, si opus fuerit, in quo beatus Gregorius utrasque composuit leges et utraque in sancta usus est ecclesia.

Das Dunkel, welches über der von Crassus gemeinten Sammlung schwebte, hat jüngst Prof. Friedr. Maassen in einer den Sitzungsberichten der Wiener kaiserl. Akademie der Wiss. einverleibten Abhandlung zu heben versucht. (Ueber eine Sammlung Gregors I. von Schreiben und Verordnungen der Kaiser und Päpste. Philos.-Hist. Classe Jahrg. 1877. Bd. 85. S. 227—257). Er stellt den Satz auf, diese Sammlung sei keine andere als die bislang unter dem Namen avellanische bekannte, welche in verschiedenen Handschriften (die älteste Cod. Vatic. 4961, nach Thiel vom 10. oder dem Anfang des 11. Jahrh.) auf uns gekommen und schon längst nach allen ihren Theilen ausgebeutet ist. Ihre 243 Dokumente aus den Jahren 352—553, von denen 220 nur durch sie überliefert worden, sind von unschätzbarem Werthe. Die Ballerini gaben in ihren Disquiss. de antiq. coll. can. P. II. c. 12. (Migne, Patr. lat. LVI, 179 ss.) eine sehr genaue Analyse

ihres Inhaltes, ohne jedoch über ihren Ursprung eine andere Conjektur zu wagen, als daß sie nicht lange nach Papst Vigilius mit Hilfe der Schätze des lateranischen Archives zu Rom zusammengesetzt worden sei. Jetzt wäre also in der Person des heil. Gregor des Großen ihr Verfasser entdeckt.

Maassen's Beweisführung, die das neue und interessante Ergebniß hinstellt, geht hauptsächlich per viam exclusionis vor. „Wir besitzen eine ganze Anzahl kirchlicher Sammlungen mit Kaiserconstitutionen. Wenn wir nun fragen, auf welche dieser Sammlungen die von Petrus Crassus angegebenen Merkmale passen, so sind ausgeschlossen alle Sammlungen, welche 1. mit Gewißheit vor Gregor, oder 2. mit Gewißheit nach Gregor fallen, 3. bloß kaiserliches Recht, 4. nur eine oder doch nur einige Kaiserconstitutionen enthalten, 5. nicht Italien angehören, 6. sich auf ein einzelnes Concil beziehen. Wenn wir alle diese Sammlungen außer Betracht lassen, wie wir es denn müssen, so bleibt nur eine einzige, die sogenannte avellanische Sammlung übrig." (S. 238 f.). Das Dokument spätesten Datums in dieser Sammlung ist das Constitutum des Papstes Vigilius aus dem Dreikapitelstreit v. 14. Mai 553. Mit ihrer reichen Fülle an Stoff, der nur aus dem römischen Archive geflossen sein kann, weist die Avellana zugleich von selbst darauf hin, daß sie unter Autorisation eines Papstes zusammengestellt worden. Ueberdies führt Crassus in seiner Streitschrift zwei Dokumente an, die sich ausschließlich in dieser Sammlung vorfinden. Hatte er somit diese vor sich liegen, so erhält der Schluß neue Kraft, daß eben diese jenes „Werk Gregors" sei, dessen Uebersendung er dem deutschen Könige in Aussicht stellte.

Während dies neue Resultat mehrfache Zustimmung fand, wurde ihm von dem Herausgeber der Briefe Gregors des Großen, P. Ewald, in der Histor. Zeitschrift von Sybel (1878 S. 154—160) insoferne widersprochen als derselbe die Wahrscheinlichkeit für Maassens Annahme auf einen sehr geringen Grad zurückführen zu müssen glaubte. Ich bin indessen der Ansicht, daß sich trotz der Einwendungen Ewalds die Urheberschaft Gregors recht gut halten läßt.

I. Was zunächst den Umstand betrifft, welcher den gelehrten Gegner Maassens, wie er selbst sagt, besonders zum Widerspruche reizte, daß nemlich Johannes Diac. in seiner Biographie Gregors keine derartige Sammlung des Papstes erwähnt, so kann dieses doch wohl nicht schwer ins Gewicht fallen. Denn Johannes deutet Lib. IV. c. 70. s. und anderwärts (vgl. lib. Pontif.) genugsam an, daß außer den bekannten und zu seiner Zeit überall verbreiteten Werken des Papstes noch andere ihm den Ursprung verdankten. Hätte der Diakon das Archiv der röm. Kirche besser benutzt, als er es gethan, dann wäre allerdings sein Schweigen über jene Sammlung sehr auffällig. So aber spricht er z. B. auch nicht von den Arbeiten Gregors für den Ordo Romanus, die aber sowohl durch Inhalt und Anlage des Ordo Rom. I. als durch anderweitige Indizien verbürgt sind. Es konnten derartige Zusammenstellungen, Neuordnungen älteren Materials,

auch wenn sie viel verbreitet und gebraucht wurden, leicht im Gedächtniß der Zeiten nach und nach den Namen des Urhebers einbüßen.

II. Mit Recht lehnt Ewald den Einspruch, den er dem Schweigen der Folgezeit entnimmt, nicht an die Handschriften der Avellana an. Von denselben trägt zwar keine einzige den Namen Gregors; aber dies anscheinende Gegenargument verliert sofort Alles, wenn man bedenkt, daß sie sämmtlich von dem oben angeführten vatikanischen Codex abstammen und gleich diesem am Ende mitten in einem Satze abbrechen.

III. Ohne dem nachfolgenden Citate wegen der ihm anhaftenden Dunkelheit eine unfehlbare Beweiskraft zuzuschreiben, möchte ich doch darauf aufmerksam machen, daß Gregor selbst an einer wenig beachteten Stelle seines Briefes an den Einsiedler Secundinus IX, 52 (v. J. 599. Jaffé nr. 1210; cf. Joan. Diac. IV, 74), die (ob. S. 183) kritisch verläßlich ist von der in Rede stehenden Sammlung zu sprechen scheint. Er sagt: De ordinationibus vero apostolicae sedis pontificum, utrum post Hormisdam aliqua sint addita, vestra charitas requirit. Sed usque ad Vigilii papae tempora expositas ordinationes praesulum esse cognoscas. Es bestand hienach im neunten Regierungsjahr des Papstes eine damals selbst einem so belesenen und gebildeten Manne wie Secundinus (ob identisch mit dem ältesten Geschichtschreiber der Langobarden?) noch nicht hinreichend bekannt gewordene Sammlung von „Erlassen der Bischöfe des apostolischen Stuhles". War sie ganz neu? Rührte sie von Gregor oder wenigstens von seiner Initiative her? Zum Mindesten dürfte in jener Aeußerung zu finden sein, daß unter Gregor die betreffende Sammlung durch Zusätze bis Papst Vigilius completirt wurde; jedoch im Hinblick auf die Nachricht des Crassus, welcher, wenn auch spät, diesem Papste geradezu eine Sammlung beimißt, darf man wohl die vorstehenden Fragen einfach bejahen. Crassus verdient jedenfalls wegen seiner ausgebreiteten Kenntnisse als Rechtsgelehrter etwas mehr Auctorität als ihm Ewald in Bezug auf seine Angabe über Gregor zuzuerkennen geneigt ist.

Nun ist es weiterhin eine bemerkenswerthe Thatsache, daß sich obige Mittheilung Gregors an Secundinus recht wohl auf die Avellana beziehen läßt, wenn nicht etwa diese allein gemeint sein kann. Die Wahl ist nur zwischen der Avellana und der Dionysianischen Sammlung; letztere jedoch weist in der Gestalt, wie sie wenigstens bis jetzt bekannt geworden, weder etwas von Dokumenten des P. Hormisdas noch eine Fortsetzung bis Vigilius auf. Gegen die Avellana könnten allerdings von vorneherein die ihr einverleibten kaiserlichen Schreiben sprechen, da deren Gregor an jener Stelle nicht gedenkt. Aber er schließt sie auch nicht aus, und man kann es in Betracht der Natur einer solchen Sammlung fast als selbstverständlich ansehen, daß in derjenigen, die Gregor gemeint, Kaiserbriefe vertreten waren. Also von dieser Seite keine eigentliche Schwierigkeit. Einen positiven Anhaltspunkt aber, in Gregors Worten die Avellana zu erkennen, bietet seine Erwähnung der Briefe des Hormisdas und des Vigilius. Denn jene sind,

und zwar in reicher Auswahl, in der Avellana vorhanden, während diese in derselben eine Stelle gefunden haben, welche die Beziehung der Aeußerung Gregors zur Avellana nach meinem Dafürhalten noch in näheres Licht zu stellen geeignet ist. Die von Gregor angedeutete Sammlung besaß nemlich die aus Vigilius' Pontificat aufgenommenen Schreiben als Zusatz (Utrum aliqua sint addita). Betrachtet man nun die Vigiliusbriefe in der Avellana, so stellt sich augenblicklich heraus, daß wir es hier allerdings mit einem greifbaren, als gesonderter Theil verfertigten Zusatze zu thun haben. Denn während die Sammlung sonst durchweg eine chronologische Ordnung befolgt, werden mit dem Dokumente nr. 82 plötzlich die Schreiben des P. Gelasius unterbrochen, es drängt sich ein Dutzend viel späterer Briefe ein, worunter die drei von dem Papste Vigilius, und sodann wird von nr. 94 an wieder in regelmäßigem Gange mit Gelasius fortgefahren. Offenbar stehen wir hier vor einer der ursprünglichen Sammlung fremden Einschaltung Es verräth sich jene oben berührte Ergänzungsarbeit, die zur Zeit Gregors vorgenommen wurde, nur daß wir nicht anzunehmen genöthigt sind, er selbst habe für die zwölf Briefe den ungeschickten Platz bestimmt, den sie jetzt einnehmen. Ein späterer Abschreiber wird diesen ausgeklügelt haben, wahrscheinlich verleitet durch die inhaltliche Verwandtschaft von Dok. 82 mit 81.

IV. In dem dargelegten Sinne, nemlich unter Annahme einer successiven Abfassung durch Gregor, stimme ich denn auch mit Ewald überein, wenn er die Avellana als „eine allmählich gewordene Sammlung" betrachtet wissen will; ich kann jedoch weder eine Nöthigung noch besondere Wahrscheinlichkeitsgründe zu der Annahme finden, daß die einzelnen Gruppen (der Briefe) für sich unmittelbar nach den Ereignissen zusammengestellt und publicirt worden seien (S. 159). Soll es wirklich ein Blau- oder Grünbuch des römischen Stuhles gegeben haben? Wie kam es, daß uns das Alterthum von derartig sich wiederholenden Publikationen des Papstarchives keine Mittheilung macht und, statt auf diese irgendeinmal Bezug zu nehmen, stets auf die zu Rom deponirten Archivalien selbst sich zu berufen pflegt?

V. Das andere Bedenken, welches Ewald zum Zweifel an Maassens Entdeckung hauptsächlich bestimmte, lautet: „Fragen wir, was soll Gregor mit einer solchen Sammlung beabsichtigt haben, so stehen wir hier vor einem neuen Räthsel". . . Er findet es durchaus unwahrscheinlich, daß „Gregor längst vergessene Schismen, wie das des Ursinus und Eulalius, zu Mittelpunkten einer Publikation aus seinem Archiv gemacht habe". So wenig aber scheint mir hier ein Räthsel vorhanden, daß ich im Gegentheil den Nachweis einer ganz harmonischen Uebereinstimmung der Avellana mit den Aufgaben der Zeit Gregors d. Gr. für sehr leicht erachte.

Dieser Nachweis und der Schluß über Veranlassung und Tendenz unserer Sammlung läßt sich am besten an die obengedachte eigenthümliche Gruppe

der zwölf eingeschalteten Schreiben, worunter die Vigiliusbriefe sich befinden, anknüpfen.

1. Man weiß, daß das sogenannte Schisma der drei Kapitel in der Kirchenprovinz von Istrien die Sorgen des P. Gregor im höchsten Grade in Anspruch nahm. Die Geschichte der langwierigen Verhandlungen, die wegen der Wiedervereinigung der gegen das fünfte ökum. Concil protestirenden Bischöfe Istriens geführt wurden, gibt uns Kunde, daß diese Bischöfe unter Gregors Vorgänger Pelagius II. neben ihren vielen Ausflüchten auch an das Archiv der römischen Kirche selbst zu appelliren gewagt hatten. Dieses Archiv, so sagten sie, enthalte die Belege, daß ihre Beschwerden gegen die geschehene Verurtheilung der drei Kapitel begründet seien (Ep. 3. Pelagii II. ad Episcopos Istriae c. 7. Mansi IX, 439; cf. ep. 2. Pelag. ad eosd. Mansi IX, 896). Gregor kannte diese Berufung auf die päpstliche Aktensammlung; denn er war von Pelagius mit dem schriftlichen Verkehr mit den Schismatikern beauftragt worden. Das bezeichnete Dutzend von Dokumenten aus unserer s. g. avellan. Sammlung weist nun die engste Beziehung zu jenem Conflicte auf. Es umfaßt zunächst die drei Briefe des Vigilius, die über die Correctheit der dogmatischen Stellung dieses Papstes im Dreikapitelstreit und beim 5. Concil von Constantinopel einen zuverlässigen und beruhigenden Aufschluß geben. Es sind ferner zwischen den Briefen dieses Papstes verschiedene Schreiben von Justinian I., dem Patriarchen Mennas, und den Päpsten Johannes II. und Agapet eingereiht, als ebensoviele Zeugnisse für die lautere Orthodoxie der gegen die drei Kapitel vorzüglich thätigen Personen. Endlich findet sich in dieser Gruppe eine an den heil. Stuhl gerichtete Consultation des carthagischen Concils von 553 nebst deren Beantwortung durch Agapet, zwei Schriftstücke, welche der normgebenden Autorität Roms in kirchlichen Fragen einen feierlichen Ausdruck verleihen.

Hienach dürfte die Vermuthung nahe genug gelegt sein, daß vorab diese ganze Gruppe gegen die istrischen Schismatiker der drei Kapitel und ihre halsstarrige Auflehnung wider den Primat gerichtet ist. Wir können in ihr speciell die Antwort Gregors auf den Appell dieser Bischöfe an das römische Archiv erkennen. Prüften die letzteren diese Aktenstücke aufmerksam, so mochten sie leicht zur Einsicht ihres Irrthumes gelangen.

2. Jedoch nicht bloß jene selbständige Gruppe der zwölf Briefe, sondern auch die ganze übrige Sammlung steht, wenngleich dies minder bestimmt hervortritt, in einer gewissen Beziehung zu den Bemühungen Gregors um Hebung des Dreikapitelschismas. So sind beispielshalber jene Urkunden schon an Zahl die bedeutendsten, welche die energischen Kämpfe der römischen Kirche für Anerkennung des Chalcedonense, besonders unter Gelasius und Hormisdas, in's Licht stellen. Warum diese reiche Auswahl? Wohl nur weil es auf Seiten der Schismatiker beständig hieß, den Päpsten sei an dem 4. Concil nichts gelegen, sie hätten dessen Ansehen durch das 5. Concil,

das dem 4. widersprochen habe, untergraben lassen. Ein anderer großer Theil der Sammlung liefert päpstliche Dokumente, die in den Ausführungen übereinstimmen, daß die Autorität des heiligen Stuhles hochzuachten und der Anschluß an ihn in Lehre und Disciplin um jeden Preis festzuhalten sei. Dies war aber in der Zeit Gregors vor Allem wieder jenen Schismatikern einzuschärfen. Und wenn der Verfasser der Sammlung weiterhin für den gleichen Zweck, die Einschärfung der Pflichten gegen den Primat, verschiedentliche Schreiben von Kaisern und weltlichen Personen, die denselben geehrt hatten, anführt, so dürfte er um so eher hoffen, auf jene nach Hilfe der weltlichen Gewalt ausschauenden Schismatiker Eindruck zu machen. Eine besondere Hervorhebung verdient hier das unter nr. 100 eingereihte Schreiben des Gelasius über die Abschaffung der Lupercalien in Rom (Jaffé nr. 463, Mansi VIII, 95). Dasselbe scheint auf den ersten Blick sich ganz absichtslos in die Sammlung verirrt zu haben, so heterogen ist sein Inhalt den übrigen dogmatischen oder kirchenpolitischen Dokumenten. Genauer betrachtet stellt es sich jedoch heraus als ein überraschender und kluggewählter Pendant zu einem der hervorragendsten Schreiben Gregors aus seiner Correspondenz mit den Schismatikern. Ep. II, 51 muß nämlich Gregor die seltsame Behauptung seiner Gegner widerlegen, als komme es nur von der römischen Zustimmung zur Verwerfung der drei Kapitel her, daß Italien mit fortwährenden öffentlichen Calamitäten durch die Vorsehung heimgesucht werde. Ganz ähnlich beschäftigt sich Gelasius in jenem Erlasse ausführlich mit dem Einwande der Vertheidiger der Lupercalien, daß seit der Unterlassung derselben die irdische Wohlfahrt der Stadt Rom gelitten habe.

Soll nun die avellanische oder gregorianische Sammlung ihren Ursprung allein dem Bedürfnisse des Entgegenwirkens gegen das Dreikapitelschisma durch päpstliche Dokumente verdanken? Dieses aufstellen wollen wäre wohl zu viel. Vielmehr leitet der Inhalt der Sammlung, besonders derjenige ihrer beiden ersten Gruppen, zur Annahme noch einer anderen Absicht hin, die bei der Abfassung wirksam gewesen sein mochte. Die erste Gruppe, 13 Schreiben enthaltend, betrifft hauptsächlich das Schisma des Ursinus, des Gegenpapstes gegen Damasus 366—367; die zweite, von 24 Stücken, bezieht sich auf das Schisma des Gegenpapstes Eulalius in den ersten Zeiten Bonifaz' I. 418—419. Es sind durchweg Decrete der Kaiser zu Gunsten des rechtmäßigen Kirchenhauptes zu Rom[1]). Angesichts des Gegen-

[1]) Ewald bemerkt S. 157 zur weiteren Begründung seiner Bedenken: „Sicherlich können wir nur mit Mühe verstehen, warum Petrus gerade diese Zusammenstellung von 243 Briefen" zur Unterstützung der königlichen Parteisache „Heinrich IV. übersandt hat". Allein Petrus Crassus konnnte doch einerseits recht wohl in der Avellana einen Beleg für seine Behauptung entdecken wollen, daß Gregor VII. den Gesetzen der weltlichen Gewalt für das kirchliche Gebiet Bedeutung beilegen müsse, und andererseits enthält diese Sammlung in ihren weltlichen Bestandtheilen



standes dieser Schreiben nun erhebt sich die Vermuthung, daß sie nicht bloß in Rücksicht auf das Schisma in Istrien, sondern mehr noch zur Verwendung gegen den Bischof von Constantinopel zusammengestellt seien, da der letztere mit seinem neuen Titel ökumenischer Patriarch in den Augen Gregors die Position eines Gegenpapstes einnehmen zu wollen schien. Der übrige Inhalt der Sammlung mußte eine solche Nebentendenz des Ganzen vortrefflich unterstützen. Der römische Apokrisiar in der Kaiserstadt sowie die gut gesinnten Lateiner erhielten in ihr jedenfalls eine ausgezeichnete Auswahl von Argumenten gegen die byzantinischen Anmaßungen des Hofbischofes.

VI. In der Geschichte Gregors ist es endlich auch gar nichts Neues, daß er um Zwecke der Kirchenregierung wirksamer zu erreichen, Auslesen amtlicher Dokumente veranstaltet hätte. Seine eigenen Briefe ließ er nach Jahren geordnet und mit großer Vollständigkeit gesammelt im Archive des Lateran deponiren, und wenn auch schon die Abschriften von den Dokumenten früherer Päpste im Archiv vorhanden waren, so hört man doch erst seit seiner Zeit von einem förmlichen Registrum der Päpste. Eine Sammlung von Excerpten des Archives schickte Gregor in besonderer Angelegenheit an den Bischof Sabinian von Callipolis (Ep. IX, 100); eine Zusammenstellung von kaiserlichen Gesetzen gab er dem mit einem Gerichte über Bischöfe betrauten Defensor Johannes bei seiner Sendung nach Spanien mit auf den Weg (Ep. XIII. 45); er entnahm zum großen Theil den alten Aufzeichnungen der römischen Kirche jene zahlreichen Verbesserungen, die er in der Liturgie und im Gesange, im Formelwesen der päpstlichen Kanzlei und in der Almosenspende seiner geistlichen Beamten einführte; die istrischen Schismatiker speciell betreffend hatte er bereits als Diakon das Archiv des heil. Stuhles zur Entgegnung auf ihre Einwürfe ausgiebig benützt. (Ex codicibus et antiquis polypticis scrinii sanctae sedis apostolicae etc. Pelag. II. Mansi IX, 896). —

— In einem Schreiben an die Königin Theodelinde hat Gregor einen Ausspruch, dessen Beherzigung Prof. Maassen und seine Gesinnungsgenossen nicht von sich abwehren sollten: Dignum est ut de Ecclesia beati Petri apostolorum principis nullum ulterius scrupulum dubietatis habeatis; sed in vera fide persistite et vitam vestram in petra Ecclesiae, hoc est in confessione beati Petri apostolorum principis solidate, ne tot vestrae lacrymae tantaque bona opera pereant si a fide vera inveniantur aliena.

einzelne, allerdings nur ganz sporadische Aeußerungen, die von einem Gegner der obersten Kirchengewalt, dem es nicht auf den Zusammenhang ankam, gegen den hl. Stuhl ausgebeutet werden konnten. Man vgl. z. B. nr. 14 (bei Baronius a. 418. n. 79). Ewald selbst theilt mit, „daß schon ein Leser des 11. Jahrh. in den Vaticanus 4961 auf fol. 2 zufügte: „Que vera sunt venerans lector, que in detractionem romani pontificis et defensionem hereticorum inveneris cave.“

Sicut enim rami sine virtute radicis arefiunt, ita opera quantumlibet bona videantur, nulla sunt, si a soliditate fidei disjunguntur (Ep. IV, 38).

Grisar, S. J.

Ein Seitenstück zu der Begegnung Papst Leo's mit Attila aus d. J. 593. Unsere katholischen Geschichtswerke und speciell die kirchenhistorischen Lehrbücher haben es bisher immer unterlassen, auf einen in jüngerer Zeit bekannt gewordenen hochwichtigen Zug aus der Geschichte des heil. Gregor I. aufmerksam zu machen. Die Thatsache ist folgende. Als der Langobardenkönig Agilulf, gereizt durch die Occupation Perugia's und anderer Städte Mittelitaliens seitens des Exarchen Romanus, mit großer Macht gegen Rom zog, um es zu stürmen und seinem Reiche einzuverleiben, da gelang es nur der Entschlossenheit und überirdischen Würde, womit ihm Papst Gregor der Große außerhalb der Stadt persönlich entgegentrat, den sonst unvermeidlichen Untergang von den altersschwachen Mauern Roms abzuwehren. Was die wenigen byzantinischen Truppen der Stadt nicht vermocht hätten, das leistete dieser Papst. Die Vorstellungen, Bitten und himmlischen Drohungen, die er dem zornigen Barbar gegenüber an der Schwelle der Basilica des Apostelfürsten in einer Unterredung aussprach, brachen denselben den Muth, bestimmten ihn zur Rückkehr und retteten die Stadt dem griechischen Kaiser und ihrer künftigen kirchlich-staatlichen Weltstellung.

Diese Begebenheit wird verbürgt durch eine i. J. 1866 von G. Hille zum erstenmal nach einer Kopenhagener Handschrift herausgebene Chronik vom J. 641. Hille hat dieselbe in der zu Berlin erschienenen Ausgabe wenig zutreffend Continuatio Prosperi Havniensis genannt. (Vgl. Holder-Egger in „Neues Archiv für ält. deutsche Geschichtsforschung" 1876, I, 259 ff.). (Agilulfus), so lautet die Stelle, cum beatum Gregorium, qui tunc egregie regebat aecclesiam, sibi ad gradus basilicae beati Petri apostolorum principis occurrentem reperisset, cujus [ejus] precibus fractus et sapientia atque religionis gravitate tanti viri permotus ab urbis obsidione abscedit. Ea tamen quae ceperat tenuit. (Hille S. 36). Diese Mittheilung bringt zugleich einen bisher räthselhaften Bericht des Paulus Diakonus in seinem Leben Gregors c. 26 zum Verständniß. Es ist keine Frage mehr, daß Agilulf jener tyrannus ist, von welchem Paulus dort auf Traditionsberichte hin, die den Namen nicht fixirt hatten, erzählt, daß er ad urbem depopulandam herangezogen sei. Cui advenienti beatus Gregorius ut colloqueretur occurrit, tantamque vim nutu divino ejus verbis inesse expertus fuit, ut cum humillima indulgentia religioso apostolico satisfaceret et se deinceps sibi subditum et sanctae Romanae Ecclesiae devotum famulum spopondisset. Der Diakon Paulus kannte die Chronik vom J. 641 nicht, wiewohl dieselbe in Italien (von einem Zeitgenossen jener Ereignisse) geschrieben sein muß. Wo er in seiner Langobardengeschichte vom Zuge Agilulfs gegen Rom handelt, sagt er einfach Agilulfus rebus compositis Ticinum repedavit (IV, 8).

Nähere Aufklärungen über jenen Zug geben besonders Greg. Ep. V, 40 ad Mauricium Augustum; V, 21 ad Constantinam Augustam; Greg. lib. II. homill. in Ezech. Praef.; ib. hom. x. nr. 24. Aus diesen Stellen und aus der Langobardengeschichte (l. c.) läßt sich mit ziemlicher Bestimmtheit gegen Lau, welcher 594 oder 595 als Jahr des Zuges bezeichnet (Gregor d. Gr. S. 63), das Jahr 593 als die Zeit jener Ereignisse ableiten. Vgl. über die Chronik von 641 Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen im MA. 4. Auflage I, 71 und die dort citirten Stellen des Archivs für ält. deutsche Geschichtsforschung. G.

Dr. Peleß über die Union der ruthenischen Kirche. P. Martinov S. J. hat wiederholt in seinem Annus ecclesiasticus graeco-slavus, sowie in der Pariser Revue des questions historiques und in den Brüss. Précis historiques auf die wichtigen histor. und urkundl. Publikationen aufmerksam gemacht, welche in neuester Zeit in Rußland theils von Privatgelehrten theils von literarischen Gesellschaften veranstaltet worden sind; zugleich aber auch sein Bedauern darüber ausgesprochen, daß diese Schätze im Auslande wegen der Unkenntniß der russischen Sprache wenig oder gar nicht verwerthet werden können[1]. Denselben Uebelstand haben auch unsere deutschen Gelehrten empfunden, und es beschränkt sich der Gebrauch dieser russischen Quellen, wie uns einer der größten deutschen Historiker mitgetheilt, zumeist auf die darin vorkommenden griechischen Citate.

Um so willkommener muß uns das oben angeführte Werk eines geborenen Ruthenen oder Russen erscheinen, das in warm kirchlichem Geiste geschrieben ist und die Resultate der erwähnten Publikationen mittheilt. — Es kann nicht unsere Absicht sein, hier das Werk nach der angedeuteten Richtung im Einzelnen zu besprechen; nur an einem Beispiele möchten wir die praktische Tragweite desselben zeigen. Wir meinen die Katholizität der alten russischen Kirche bezw. die Zulässigkeit des Kultus der russischen Heiligen seitens der griechisch-unirten Katholiken. Daß die Russen den christlichen Glauben von dem damals noch katholischen Konstantinopel erhalten haben, steht fest und wird von keinem unpartheiischen Geschichtsforscher geläugnet. Wie lange aber die russische Kirche mit dem Mittelpunkt der Einheit vereinigt geblieben, und um welche Zeit sie in das orientalische Schisma mithineingezogen wurde, ist eine Frage die stets eine verschiedene Lösung fand. Die Bollandisten, welche sich wiederholt und eingehend mit der Frage befaßt, weichen nicht nur von dem gelehrten Basilianer-Mönch Kulcinski ab, der in seinen Specimen Ecclesiae Ruthenicae die Katholizität fast allen russischen Metropoliten vindizirt, sondern sind auch unter sich über die Zeit des Abfalles Rußlands von der katholischen Einheit nicht einstimmig. Während Papebroch die russische Kirche während der ersten vier Jahrhunderte ihres Bestehens katholisch sein läßt[2], mahnen seine Nachfolger zu größerer Vorsicht (lentius procedendum heißt es z. B. am 15. Juli

---

[1] Vgl. namentlich Precis historiques, 1876. S. 580. — [2] Ephemerid. Graeco-Mosch. Act. 11. Maji tom. I.

beim h. großen apostelgleichen Wladimir)[1]) und wagen nicht, die in dem nämlichen Monate eintreffenden großen Heiligen der russischen Kirche in ihrem Werke als Heilige zu behandeln, weil nicht erwiesen sei, ob sie nicht etwa mit den orientalischen Schismatikern in Verbindung gestanden. Der spätere Bollandist Stilting glaubt einen Mittelweg einschlagen zu müssen, indem er die Frage nicht nach einem bestimmten Zeitraume löst, sondern vielmehr per singula saecula, wie er sagt, d. h. in den verschiedenen Zeitabschnitten untersucht, welche Häupter der russischen Kirche mit Rom vereinigt gewesen[2]). Die neueren Historiker hatten es in der Lösung der angeregten Frage auch nicht weiter gebracht. Es muß demnach sehr erwünscht sein, daß jüngst Dr. J. Pelesz, Rector des griechisch-katholischen Central-Seminars zu Wien, durch sein Werk: Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom (Wien, Mechithar. 1878) in die Sache mehr Licht bringt, indem er aus authentischen russischen Quellen die Katholizität der alten russischen Kirche beweist, und mit ziemlicher Bestimmtheit dokumentarisch den Anfang des 12. Jahrhunderts als die Zeit angibt, zu welcher sie zum ersten Male in's orientalische Schisma mithineingezogen wurde, so daß also gegen den Kult jener Heiligen der russischen Kirche, die vor dieser Zeit des Abfalles gelebt haben, eine Exceptio Schismatis nicht erhoben werden kann. Doch über diese Heiligen gedenken wir ein anderes Mal zu berichten. Auf den praktischen Werth des angeführten Werkes möge man aus diesem einen Beispiele zurückschließen. N.

Studien über den h. Thomas von Aquin. Uccelli hat, wie wir früher bereits bemerkten (vgl. Jhrg. 2. d. Ztschr. S. 222 ff.), in der Nationalbibliothek zu Neapel den Kommentar des h. Thomas zu dem Werke de divinis nominibus in der Urschrift aufgefunden. Das Exemplar ist leider vielfach mangelhaft, und Uccelli suchte durch Vergleichung der in verschiedenen Bibliotheken sich vorfindenden Kodices den Urtext herzustellen. Durch diese Studien gelangte er zu dem Resultate, daß der uns im Druck vorliegende Kommentar mit der Handschrift selbst nicht in allen Stücken übereinstimme (vgl. La scienza e la fede, fasc. 658. Napoli, 1878). — P. Gualandi S. J. hat jüngst zum leichteren Verständniß der Summa theologica des h. Thomas einen Aufriß des gesammten Werkes drucken lassen, der die grundlegende Idee, den Plan dieses Meisterbaues theol. Wissenschaft in neun Tafeln gleichsam vor Augen stellt. Diese Tafeln sind in zwei verschiedenen Ausgaben gedruckt worden; man kann sie in einem einfachen Umschlage beziehen oder in der Form einer Tabelle, die sich nach Art der Wandkalender befestigen läßt. In der Buchdruckerei der Propaganda in Rom sind diese Tafeln käuflich zu haben. L.

Ueber hebräische Metrik noch einmal. Dr. Bickell hat seine im letzten Hefte dieser Zeitschrift gegebenen Andeutungen über die biblische Metrik in

[1]) In praetermissis ad h. d. — [2]) De conversione et fide Russorum. Act. SS. Sept. tom. II.



dem Schriftchen: Metrices biblicae regulae exemplis illustratae, Oeniponti, Wagner 1879, 72 pp.) ausführlicher dargelegt und begründet. Bei der gegenwärtig fast allgemein angenommenen Theorie, daß das Hebräische eines eigentlichen Metrums ganz entbehre, wird die Schrift wohl vielen Widerspruch finden. Sagt doch z. B. ein Kenner wie Delitzsch (Psalmen-Commentar 1867, 17): Es lassen sich nirgends „auch nur vier Verszeilen aufweisen, welche ein durchgeführtes gleiches oder gemischtes Metrum hätten." In der That sind auch alle bisherigen Versuche, ein strictes Metrum in der Bibel nachzuweisen, augenscheinlich mißlungen. Gleichwohl behauptet nun B. in der vorliegenden Schrift, die Gedichte der alten Hebräer müßten im eigentlichen Sinne metrisch sein, wie die anderer Nationen. Durch eine Conjectur des Cardinals Pitra veranlaßt, stellte er Untersuchungen darüber an, deren glänzendes Ergebniß hier veröffentlicht wird. Jene Kritiker, denen es unangenehm ist, durch eine neue ihren bisherigen Ansichten widersprechende Idee gestört zu werden, dürften doch kaum im Stande sein, B.'s Lösung zu ignorieren, oder kurzerhand zu verwerfen. Denn er stellt nicht etwa blos Behauptungen auf, sondern entwickelt auch die Regeln der hebräischen Metrik und bringt viele Beweisgründe (freilich nach seiner Art in gedrängter Kürze). Was die Kritik geradezu herausfordern und zwingen wird, sich eingehend mit der Sache zu befassen, ist die große Menge von Beispielen, die als Probe für die Richtigkeit der entdeckten Metrik angeführt werden. Nicht weniger als 54 poetische Abschnitte aus verschiedenen Büchern des A. T., darunter 45 Psalmen, vollständig ausgeführt und streng metrisch geordnet, geben lautes Zeugniß für die Richtigkeit.

Manche werden von vorneherein daran Anstoß nehmen, daß die Regeln der syrischen Metrik auf die althebräische Poesie angewendet werden. Allein die Annahme eines Zusammenhangs zwischen syrischer und alttestamentlicher Metrik wird durch das gerechtfertigt, was auf der ersten Seite unserer Broschüre über die Aehnlichkeit der syrischen Madrasche mit den von Philo beschriebenen Hymnen der Therapeuten angedeutet wird. Andere scheinbar bedeutendere Einwendungen werden aus den am überlieferten Texte vorgenommenen Veränderungen und aus dem Grundsatze, Halbvocale und Hilfsvocale nach Bedürfniß bald als Silben zu zählen bald nicht zu zählen, entnommen werden. Allein Letzteres gehört zu den Licenzen, wodurch die Dichter die Sprache der Prosa ihren Metren dienstbar machen; man denke nur an die Diäresis, Aphäresis, Synizesis u. s. w. bei den lateinischen und griechischen Dichtern; gleich der erste Vers der Iliade enthält in den zwei Wörtern *Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος* drei Beispiele solcher des Metrums wegen gebrauchter Licenzen; man denke an die Art, wie die Verse der Syrer gelesen werden müssen; was anderswo zulässig ist, wird im Hebräischen nicht auffallen können. Die Veränderungen des masoretischen Textes können nur für Jene ein Hinderniß der Beistimmung bilden, die dem Vorurtheile einer absoluten Richtigkeit dieses Textes huldigen, obgleich von P. de Lagarde bereits vor 15 Jahren nachgewiesen worden ist, daß alle unsere Handschriften

des A. T. auf Ein Exemplar zurückgehen, dessen zufällige Unvollkommenheiten sie herübergenommen haben (Anmerkungen zur griech. Uebers. der Prov. 1863, S. 1. 2.). Wer in der Bibel ein festes Metrum sucht, darf nicht die vollständige Integrität des masoretischen Textes zur Voraussetzung nehmen.

Wir finden sogar, daß B. auffallend wenige Stellen des überlieferten Textes geändert hat, und obendrein zum großen Theile solche, welche bisher schon aus andern Gründen als verdächtig galten. Manche aus dem Metrum erschlossene Textverbesserungen haben ein apologetisches Resultat. So verlangt das Metrum in Deut. 33, 4 die Tilgung des Namens Moses, wodurch zugleich ein oft vorgebrachtes Argument gegen die Echtheit des Pentateuchs wegfällt. Die im jetzigen hebräischen Texte abgeschwächten oder zerstörten messianischen Stellen Ps. 2, 6—7 und Ps. 110, 3 werden nach der Lesart der LXX und Vulg. hergestellt.

Die Principien des Verf. über Silbenzählung und Verston sind den Lesern dieser Zeitschrift schon hinlänglich bekannt. Dagegen hat er in diesem Schriftchen viele neue Metra, namentlich gemischte strophische nachgewiesen, welche in jener Notiz der Zeitschrift noch nicht erwähnt waren. Von jambischen Versmaßen kommt jetzt zu dem siebensilbigen (in Job, Sprüchen, 6 Canticis und 53 Psalmen), den Strophenschematen 7. 4. 7. 4 (6 Psalmen), 7. 5. 7. 5 (4 Psalmen) und 7. 4. 11. 7. 7. 9 (in Ps. 5) noch das fünfsilbige Metrum (in 3 Psalmen) hinzu. An trochäischen Versmaßen werden, außer dem zwölfsilbigen (in 4 Klageliedern), achtsilbigen (10 Psalmen) und sechssilbigen (in mehreren Abschnitten des Hohenliedes, 4 Canticis und 2 Psalmen) auch die gemischten strophischen Schemata 8. 8. 6. 8. 12 (in Ps. 99), 12. 8. 8. 8. 6 (Ps. 1), 10. 10. 10. 8. 6. 6. 6 (Ps. 110), 8. 10. 10. 12. 12. 8. 6 (Ps. 42—43) und die Melodie „Verdirb nicht" 8. 6. 8. 6. 8. 6. 8. 8. 6 (in 5 Psalmen) aufgeführt. Den Nachweis dieser Melodie, sowie der aus Strophen von acht achtsilbigen Verszeilen bestehenden Melodie „Zeugnißlilien", deren jede in vier Psalmenüberschriften genannt wird, halten auch wir für eine entscheidende Richtigkeitsprobe.

Wir wünschen, daß die Kritik dem Schriftchen eine unbefangene Aufmerksamkeit zuwenden und so dem Verf. behilflich sein möge, seine nach verschiedenen Seiten hin so folgenreiche Entdeckung noch eingehender zu beweisen eventuell zu berichtigen. Denn er beansprucht auf diesem ganz neuen Boden nur einen ersten Versuch geliefert zu haben, wie er denn bereits im Appendix manches verbessert, und uns so eben noch um Mittheilung der folgenden Berichtigungen und Zusätze ersucht: Ps. 46 (S. 45) ist besser der Melodie „Zeugnißlilien" beizuzählen, also in achtzeilige Strophen zu theilen. Die Strophen des Ps. 87 (S. 50) bestehen aus fünf, die des Ps. 82 aus vier sechssilbigen Verszeilen. Das Schema 7. 4. 7. 4 findet sich auch in Ps. 84. In Ps. 2, V. 4 lies Adoni (wie Ps. 110, 1), V. 6 nissakhti. In Ps. 59, V. 13 ist die masoretische Verstheilung beizubehalten, also j'sapp'ru zu der vorhergehenden Zeile zu ziehen. Ps. 73 hat das Schema 7. 5. 7. 5.

Heller S. J.

Papst Innozenz XI. und die Aufhebung des Edictes von Nantes. Bekanntlich bietet die Aufhebung des Edictes von Nantes (16. Oct. 1685) den Gegnern der Kirche noch immer einen willkommenen Anlaß, auch Rom und den Papst Innocenz XI. für die traurigen Folgen verantwortlich zu machen, welche jener Schritt Ludwigs XIV. nach sich zog. Unter obigem Titel hat nun Ch. Gérin in einem trefflichen Artikel der Revue des Quest. Hist. 1878 tom. XXIV. p. 377—441 nachgewiesen, daß der Papst in seinem Benehmen sowohl vor als nach der Aufhebung des Edicts „keine Pflicht der Gerechtigkeit und der Liebe verletzte, indem er unter den Formen der Achtung und Liebe für die Person des Königs seine Mißbilligung und seinen Tadel des Geschehenen durchblicken ließ." „Sobald Rom sichere Kunde über die Gewaltthätigkeiten gegen die Hugenotten erhielt, kam von dort kein Wort weder der Aufmunterung noch des Lobes mehr nach Paris" (p. 438). Es war auch ganz natürlich, daß dem Papste bei den beständigen Eingriffen Ludwigs XIV. in die Rechte der Kirche dessen Eifer für die Bekehrung der Protestanten nicht so ganz lauter erscheinen mußte, wie auch die Königin Christina von Schweden meinte, es sei jetzt nicht die Zeit zur Bekehrung der Hugenotten, da man in Frankreich von dem der römischen Kirche schuldigen Gehorsam so wenig wissen wolle[1]). Und es ist um so glaublicher, daß man in Rom mit dem Vorgehen des Königs gegen die Hugenotten nicht einverstanden war, als eben dieses Vorgehen die Pläne und Hoffnungen des Papstes auf England zerstörte. Ja, der Papst hatte sogar durch seinen Nuntius bei Jakob II. von England Schritte gethan, um durch dessen Vermittlung Ludwig XIV. zu einem milderen Verfahren gegen die Calvinisten zu bestimmen. Was endlich das feierliche Te Deum betrifft, welches der Papst abhalten ließ, so wurde dasselbe erst ein halbes Jahr nach dem Ereigniß gehalten, obwohl der Bruder des französischen Gesandten, der Cardinal d' Estrées, gleich nach Eintreffen der bezüglichen Nachricht, so sehr darauf gedrungen. Die Hoffnung aber, welcher der König sich hingab, in Folge seines Eifers in der Bekehrung der Häretiker auch den Papst in Bezug auf die Regalien und die Declaration von 1628 gefügiger zu finden, schlug gänzlich fehl. Mit Recht weist Gérin in der von ihm behandelten Frage wieder hin auf das Wort de Maistre's: Les papes n'ont besoin que de la vérité. K.

---

[1]) Aus diesem sehr interessanten Briefe der Königin Christina war bisher nur obige vom Herzog von Noailles citirte Stelle bekannt. Ganz vor kurzem ist aber der Brief selbst in der Bibliothek zu Aix aufgefunden und in der Revue critique (1878, nr. 9) abgedruckt worden. Die Königin bezeichnet darin die Bekehrungsmethode Ludwig's XIV. als unkirchlich und zweckwidrig.

Abhandlungen.

Zur Prädestinationslehre.

Von Privatdocent Max Limbourg S. J.

Eine der ernstesten Fragen, die überhaupt Geist und Herz des Menschen zu beschäftigen vermögen, ist die Frage nach den Gründen der ewigen Vorherbestimmung. Bei Beantwortung dieser Frage ward leider nur zu oft jenes Wort eines französischen Kanzelredners zur Wahrheit: Die Menschheit konnte sich in ihrer Gesammtheit niemals überzeugen, daß Gott sie liebe. Ganz besonders war es die sogenannte Reformation, die diese Ueberzeugung namenlos schädigte. Unter ihrem Anschritt brachen die höchsten Erweise der Liebe Gottes zu uns Menschen zusammen. Das Sakrament der Buße, jener Beweis der erbarmenden Liebe, es fiel; es fiel das Sakrament der Liebe, das allerheiligste Altarssakrament, und jene Sonne des übernatürlichen Lebens, die Spitze und der Brennpunkt des gesammten christlichen Kultus, das h. Meßopfer mußte fallen. Den letzten Funken der Ueberzeugung einer unendlichen Liebe Gottes zu uns Menschen trat aber Kalvin aus in seiner maßlos schreckbaren Prädestinationslehre. — Wir wollen nun zunächst diese Lehre Kalvin's kurz aufführen, und sodann die in der h. Kirche geduldeten Ansichten über diesen Fragepunkt kennen lernen, um uns zum Schluße jener Lehrmeinung anzuschließen, die uns das Wort der Schrift in seiner ganzen Wahrheit zum Bewußtsein bringt: Gott will, daß alle Menschen selig werden.

1. In dem Willensbeschlusse Gottes, dem Menschen das Dasein zu geben, ist nach Kalvin zugleich die Vorherbestimmung und Hinordnung des Menschen zum ewigen Leben oder zur ewigen Ver-

dammniß miteinbegriffen. Gott erschafft einen Theil der Menschen für den Himmel, den andern für die Hölle[1]).

2. Dieses schreckliche Dekret[2]) nimmt keine Rücksicht auf das gute oder böse Leben der Menschen. Das Leben der Menschen ist vielmehr die Wirkung dieses ewigen Beschlusses Gottes. Die Sünde Adams und die Abgründe des Elendes, die aus ihr sich für das ganze Geschlecht ergaben, sind eben nur die Folge des Dekretes Gottes, einen Theil der Menschen dem ewigen Tode zu überliefern. Der Unglückliche, den jenes Dekret trifft, ist von vorneherein verloren, weil verloren, ehe noch Gott (nach menschlicher Auffassung) um sein sündiges Leben wußte.

3. Den für das ewige Leben Auserwählten vermittelt Gott, ebenfalls nach einem ewigen Beschlusse, in der Zeit alle jene Gnaden, die ihnen den Weg zum Heile öffnen und stets offen halten und sie so endlich zum glücklichen Ziele geleiten. Den Verworfenen versagt in gleicher Weise Gott alle Gnaden und bestimmt sie zum Bösen und verhärtet sie im Bösen, als dem Mittel zum Zwecke.

4. Dieser ganze Vorgang vollzieht sich endlich mit Nothwendigkeit. Denn der Wille Gottes führt für alle Geschöpfe eine Nothwendigkeit mit sich[3]).

5. Vier Dezennien nach des Häresiarchen Tode (1564) brach unter den niederländischen Kalvinisten ein heftiger Streit über dessen Prädestinationslehre aus. Die Partei der Supralapsarier lehrte mit Kalvin, die Vorherbestimmung zum Himmel oder zur Hölle sei ohne Bezugnahme auf die Sünde Adams geschehen; umgekehrt behauptete die Partei der Infralapsarier gegen Kalvin, die Vorherbestimmung sei unter Voraussetzung und mit Rücksicht auf den Sündenfall Adams vor sich gegangen. Die bedeutendsten Führer des Kampfes waren auf Seite der Infralapsarier Jakob Hammersen oder Arminius, auf Seite der Supralapsarier Franz Gomar, beide Professoren in Leyden. Um dem stets weiter um sich greifenden Streite ein Ende zu machen, berief der Prinz Moriz von Oranien eine Synode nach Dordrecht (Nov. 1618 bis Mai 1619). Hier wurden die Arminianer oder Remonstranten als Ketzer

[1]) Prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus. Instit. l. 3. c. 21. n. 5.

[2]) Kalvin selbst nennt es ein decretum horribile. L. c. c. 23. n. 7.

[3]) Cf. L. cc. cc. 21—24.

verurtheilt[1]). Die Synode berührte die Frage nicht, ob das Verwerfungsdekret Gottes ohne Rücksicht auf die Sünde Adams gefaßt worden sei; sie lehrte einfachhin, dieser Beschluß beziehe sich auf die durch die Sünde Adams der Verdammung anheimgefallenen Menschen. Wie nämlich die Verdienste des Menschen für Gott nicht der Grund waren, warum er sie aus der durch Adam herbeigeführten massa damnata herauszuheben beschloß, ebenso sind der Glaube, der Gehorsam, die Heiligkeit u. s. w. dieser Auserwählten weder der Grund noch die Bedingung rücksichtlich des göttlichen Willensbeschlusses, sie zu beseligen. In gleicher Weise ist es einzig nur der gerechteste Wille Gottes, der alle übrigen Menschen in jenem der Verdammung verfallenen Zustande zu belassen, und sie bei der Austheilung der zum Glauben und zur Bekehrung nöthigen Gnade zu übergehen beschloß. Demnach starb der Sohn Gottes in der Zeit ebenfalls in Folge des ewigen Willensbeschlusses nur für die Auserwählten; nur diesen gibt Gott in der Zeit die Gnade des Glaubens, der sie keinen Widerstand entgegenzusetzen vermögen; nur diesen endlich gibt er den rechtfertigenden Glauben, den sie niemals verlieren können, weil ihre etwaigen Sünden sie der Kindschaft Gottes und der Gnade nicht verlustig gehen lassen. Dagegen empfangen die Verworfenen, die ein ewiges Dekret von allen übernatürlichen Gaben ausschließt, in der Zeit keine zum Glauben und zur Bekehrung zureichende Gnade; sie sind, ohne daß ihnen eine zum Heile dienende Gnade gewährt würde, dem Verderben ihrer Natur und dem Fluche überantwortet[2]).

---

[1]) Vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte, II. 389. ff.

[2]) Cf. Actor. Dordrac. c. I. a. 1—10; doct. dam. a. 2—8; c. 2. a. 8; c. 3. a. 5; c. 4. a. 12. 14; c. 5. a. 4—10. Cf. Card. Franzelin, De Deo uno, thes. 54. p. 529. sqq. — Wir müssen hier unserer Entwicklung vorgreifen, um eine die Synode von Dordrecht betreffende Aeußerung des eifrigen Thomisten Petrus Maria Gazzaniga Ord. Praed. zu registriren. Ob Gazzaniga die Akten dieser Synode (wie man allerdings aus seine Zitaten schließen könnte), eingesehen habe, wissen wir nicht; aber Thatsache ist es, daß nach ihm die Partei des Franz Gomar, der nach Hergenröther „selbst an der leisesten Andeutung eines Widerspruches mit Kalvin Anstoß nahm", auf der Synode die ächte Lehre der Thomisten über die Prädestination und Reprobation aufstellte (ad sanam Thomistarum de praedestinatione et reprobatione doctrinam descenderunt). Von den Arminianern dagegen sagt

6. Jansenius suchte in seiner Weise diese blasphemischen Behauptungen abzuschwächen. Nach ihm hat Gott ohne Rücksicht auf die Verdienste der Menschen (ante praevisa merita) die Vorherbestimmung zur Glorie getroffen, eine Behauptung, die unbeschadet der Glaubenslehre auch heute noch von einzelnen Theologen festgehalten wird; allein die positive Verwerfung jener, die verloren gehen, d. h. ihren Ausschluß vom ewigen Leben und ihre Verdammung zur Qual, läßt Jansenius gleichfalls aus einem die persönliche Schuld und Sünde der Menschen nicht voraussetzenden Dekrete

---

Gazzaniga, sie hätten sich vollständig dem Pelagianismus zugewendet (plane ad Pelagianismum inclinarunt). Als Beleg für diese Behauptung führt Gazzaniga unbegreiflicher Weise folgende Stelle aus einem seitens der Arminianer der Synode vorgelegten Schriftstücke an, die wir unverkürzt wiedergeben wollen: Deus ordinavit, ut Christus sit propitiatio pro totius mundi peccatis et vi illius decreti statuit credentes in ipsum justificare et salvare hominibusque media ad fidem necessaria et sufficientia administrare. Nec a vita aeterna nec a mediis ad eam sufficientibus ullus rejectus est absoluto aliquo antecedaneo decreto . . . Electio singularium personarum peremptoria est ex consideratione fidei in Jesum Christum et perseverantiae . . . reprobatio a vita aeterna facta est secundum considerationem antecedaneae infidelitatis, et perseverantiae in infidelitate. Diese letzten Worte sind bei Gazzaniga durchschossen gedruckt; sie scheinen also besonders pelagianisch zu lauten. Hergenröther gibt der Lehre der Arminianer, inwieweit sie uns betrifft, folgenden Ausdruck: „Die Arminianer machten vor Allem geltend: die strenge Prädestinationslehre mache Gott zum Urheber des Bösen, den Versöhnungstod Christi kraftlos und unerklärlich, die Vorsehung zu einem Fatum. Sie behaupteten die Willensfreiheit als dem Menschen unvertilgbar zukommend, die Sünde Adams als freie That, die den Verlust der wahren Gerechtigkeit und vieles zeitliches Elend nach sich zog, aber nicht die Menschen aller guten Kräfte beraubte, die Allgemeinheit der Erlösung sowie die Spendung hinlänglicher Gnade für Jeden, so daß, wer sich nicht vom Falle erhebe, selbst die Schuld trage. Den Grund der Wirksamkeit der Gnade fanden sie im Menschen und bestritten die Unwiderstehlichkeit derselben; sie lehrten aber, daß die Gnade den Anfang, den Fortgang und die Vollendung alles wahrhaft Guten bedinge." (A. a. O. S. 391 n. 227.) Wie Gazzaniga dachte auch Vinzenz Baronius, Ord. Praed. u. a. Cf. Serry, Hist. Cong. l. 3. c. 47; Gazzaniga, II. diss. 6. c. 8. n. 242. p. 363.

Gottes erfließen. Diesen Vorgang stellt uns Jansenius also dar: Gott sah den durch Adam angebahnten Ruin unseres Geschlechtes. Darauf hin beschloß er eine Zahl von Menschen in jener massa damnata zu belassen, aus der sie weder durch die Nachlassung der Erbsünde noch durch die zeitweilige Rechtfertigung Befreiung finden sollen. Diese „Uebergangenen" wollte Gott positiv vom ewigen Leben ausschließen, d. h. wie Jansenius richtig fühlte und ausdrücklich behauptete, Gott wollte sie verdammen[1]). Somit muß die Erbsünde als der Grund der Verwerfung angesehen werden. Mag diese auch durch die Taufe getilgt werden, es bleibt nichtsdestoweniger richtig und wahr, Gott habe wegen der Schuld, die einmal auf dem Menschen lastete[2]), diesen nicht vom Verderben retten wollen. Gott will das Heil dieser überhaupt nicht; er will nur das Heil seiner Auserwählten, für die allein auch Christus starb.

Wenn die Verworfenen auch zeitweise zur Gnade der Rechtfertigung gelangen, sie können in der Rechtfertigung nicht ausharren, weil ihnen die wirksame Gnade, welche allein das Ausharren im Guten bewirkt und ohne welche die Sünde nothwendig wird, versagt ist, eine zureichende Gnade kennt man aber in der gegenwärtigen Heilsordnung nicht.

7. Diese nicht minder Gott und seinen Christus lästernden als auch alles sittliche Leben und Streben untergrabenden und entnervenden Irrlehren, die nothwendig zur fatalistischen Vermessenheit oder zur dumpfsten Verzweiflung treiben, hat die Kirche jederzeit auf das entschiedenste bekämpft und verworfen. Als im 5. Jahrhunderte der gallische Priester Luzidus lehrte, „Gott wolle nicht das Heil aller Menschen, sondern nur das der Auserwählten, er habe einen Theil der Menschen zu Gefäßen der Schmach bestimmt, die sich nie zu Gefäßen der Ehre erheben könnten, in diesen seien auch die Sakramente wirkungslos und der ewige Tod unvermeidlich" [3]), wurde er auf dem Konzil von Arles (475) zum Widerrufe gezwungen, und die Lehrmeinung, ein Mensch, der verloren gehe, habe die zur Erlangung des Heiles erforderliche Gnade nicht gehabt,

[1]) Quod sane non est aliud quam velle damnare, quatenus exclusio a vita aeterna et regno Dei gravissima creaturae rationalis est damnatio. De Grat. Christ. l. 10. c. 3.

[2]) Propter illam culpam, cui obnoxius homo jacuit. l. c.

[3]) Hergenröther, a. a. O. I. 306. n. 124.

mit dem Anathem belegt. Ebenso soll dem Anathem auch derjenige verfallen, der behaupte, Christus sei nicht für alle Menschen gestorben und wolle nicht, daß alle Menschen selig werden[1]). — Zur endgiltigen Beilegung der „Opposition gegen Augustins Lehren" wurde im Jahre 529 auf der Synode von Orange, deren Bestimmungen durch die Bestätigung Bonifazius II. allgemeine Geltung in der Kirche erlangten[2]), im 25. Kanon festgestellt, daß alle Getauften mit der Gnade Gottes ihr Heil wirken können, wenn sie wollen. Mit Entrüstung wies dagegen die Synode den Satz zurück, daß einige Menschen zum Bösen von Gott vorherbestimmt seien, und belegte die Vertheidiger dieser Meinung mit dem Anathem[3]).

Im 9. Jahrhundert rief die Prädestinationslehre Gottschalks und die durch sie angeregten Streitigkeiten die Kirche abermals zur Betonung der Glaubenswahrheit auf. Auf den Synoden zu Quiercy (853) und zu Valence (855) ergingen folgende Entscheidungen. Das dritte der von Hinkmar in Quiercy aufgestellten Kapitel lehrt: Gott wolle alle Menschen ohne Ausnahme selig machen, obschon nicht alle wirklich selig werden. Daß die einen selig werden, ist die Gabe des Seligmachenden, daß andere verloren gehen, ist ihr eigenes Verdienst[4]). Das Konzil von Valence lehrte, die Verdammten seien durch eigene Schuld verdammt, nicht deßhalb, weil sie nicht gut sein konnten, sondern weil sie nicht gut sein wollten. Nicht durch ein vorhergefälltes Urtheil Gottes, sondern durch die eigene Schlechtigkeit werde der Mensch verdammt. Durch eigene Schuld, sei es nun die Erbschuld oder das persönliche Mißverdienst,

[1]) Anathema illi, qui dixerit, illum, qui periit, non accepisse, ut salvus esse posset. — Anathema illi, qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus est nec omnes homines salvos esse velit.

[2]) Hergenröther, a. a. O. I. 307. n. 125.

[3]) Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione iis anthema dicimus.

[4]) Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur; quod autem quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.

verbleibe der Mensch in der massa damnationis[1]). — Gegen die kalvinisch-lutherische[2]) Prädestinationslehre ist endlich auch der 17. Kanon der 16. Sitzung des Tridentinums gerichtet: wer behauptet, die Gnade der Rechtfertigung werde nur den Auserwählten zu Theil, an alle übrigen aber ergehe zwar der Ruf Gottes, sie erhielten jedoch, weil zum Verderben vorherbestimmt, die Gnade nicht, sei im Banne.

8. Es kann sonach unter den katholischen Theologen keine Meinungsverschiedenheit über die Wahrheit sich vorfinden, daß Gott aufrichtig und wahrhaft das Heil aller Menschen wolle, daß er demnach jedem Menschen die zum Heile nothwendigen Gnaden gebe, und daß kein Mensch ohne Rücksicht auf seine eigene Schuld und Sünde zur Hölle vorherbestimmt werde. Allein unter den Erklärungen dieser Glaubenslehre finden sich einige sogenannte offene Fragen, die unter Wahrung des Dogmas eine sehr verschiedene Lösung seitens der Theologen gefunden haben. Eine dieser Fragen und die ihr gewordene Lösung wollen wir nunmehr auf ihren theologischen Werth prüfen.

9. In der Thomistenschule mußte, falls sie nicht die tiefuntersten Grundsteine ihres Lehrgebäudes ausbrechen und so dieses selbst zum Sturze bringen wollte, die Prädestinationslehre eine ganz bestimmte Ausgestaltung gewinnen[3]).

---

[1]) Nec ex praejudicio Dei aliquem, sed ex merito propriae iniquitatis credimus condemnari. Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis vel merito originali vel etiam actuali permanserunt.

[2]) Luther war in dieser Frage bis an sein Ende mit Kalvin eines Sinnes; nicht so die Lutheraner.

[3]) Die thomistische Prädestinationslehre ist das Fundament, auf dem das gesammte Lehrgebäude dieser Schule ruht, und das in vorgreifender Weise nur diese Ausgestaltung, als die einzig plan- und naturgemäße gestattete, ja mit logischer Nothwendigkeit forderte. Suarez nahm, wenn auch in vielfach sehr gemilderter Form, die thomistische Prädestinationslehre an; allein der Plan seines ganzen Systems und dessen gewaltiger und planmäßig aufgeführter Unterbau dulden diesen Ausbau nicht mehr, und zeigen ihn sofort als vollständig fehlerhaft und verunglückt auf. Von Freund und Feind findet denn auch deßhalb Suarez in dieser Beziehung viel Tadel. Seine Freunde können im Hinweis auf den Plan seines Werkes das Fehlerhafte seiner Ausführung mit Leichtigkeit nachweisen. Die Thomisten aber zeihen ihn — und hier

10. Die Grundmauern des thomistischen Lehrgebäudes bilden vorzüglich folgende Gedankengänge. Alles, was Gott in der Zeit ausführt, hat er von Ewigkeit her angeordnet und durch einen unabänderlichen Willensbeschluß festgesetzt. Nun geleitet aber Gott in der Zeit einen Theil der Menschen zur Glorie des Himmels hinüber. Also hat er von Ewigkeit her die Erlangung der Glorie seitens dieser Menschen angeordnet und unabänderlich beschlossen[1]).

11 Dieser Grundgedanke regt aber die weitere Frage an, warum Gott die Erlangung der Glorie für jene Menschen beschloß. Lag seitens der so Bevorzugten irgend etwas vor, um dessentwillen Gott sie mehr, als die übrigen, liebte und zur Glorie wirksam auserwählte und unfehlbar hinüberführt[2])? Mit anderen Worten, welches ist der Grund, warum Gott einzelne zur Glorie auserwählt, während er alle übrigen der Schwäche und Hinfällig-

---

mit Recht — der Inkonsequenz, und lehnen selbst in diesem Stücke jede Gemeinschaft mit ihm ab. So schreibt beispielshalber Graveson in der Einleitung seines Briefes, der eine Widerlegung der Suarez'schen Prädestinationslehre ist: hac in epistola evincere satagam, . . . sententiam de praedestinatione gratuita, retento systemate scientiae mediae, multis parasangis distare a sententia Thomistarum de praedestinatione mere gratuita electorum ad gloriam, et prorsus independente ab omni meritorum praevisione juxta eorum systema de gratia per se et ab intrinseco efficaci. Die sehr scharfe Kritik schließt endlich also ab: inde concludo, non posse in hoc systemate (Suaresii) dici ac defendi, praedestinationem ad gloriam esse jure gratuitam et independentem a praevisione meritorum. Epist. III. ep. 8. p. 118; p. 135. Cf. ep. 7. n. 2— 6; Billuart, De Deo, diss. 9. a. 4. §. 3. p. 373.

[1]) Quidquid Deus in tempore exequitur, ab aeterno in sua mente disponit, et aeterna voluntate decernit, cum nec voluntas ejus aliquid de novo in tempore velle nec ejus intellectus aliquid de novo intelligere seu disponere possit ratione immutabilitatis physicae vel moralis. At Deus in tempore plures homines et Angelos transmittit ad gloriam. Ergo hanc transmissionem disposuit suo intellectu ab aeterno et sua voluntate decrevit. Godoy Ord. Praed., disput. theol. tom. 2. disp. 59. §. 1, p. 240. edit. Venet. 1686.

[2]) Unde tandem quaestio devolvitur ad hoc: utrum sit aliquid ex parte hominis quodcumque sit, cujus intuitu Deus aliquos prae aliis diligit et eligit efficaciter perducendos ad salutem. Billuart, l. c. §. 1. p. 355. q.

keit ihrer Natur überläßt, in der sie unter den zahllosen Gefahren des Heiles sicher Schiffbruch leiden und endlich ewig verloren gehen[1])?

12. Auf eine Frage von so ungemessener Tragweite und so tiefgreifender, im eigentlichen Sinne des Wortes entscheidender Bedeutung gibt die Thomistenschule einstimmig die Antwort: der Grund der Auserwählung zur Glorie ist lediglich und ausschließlich im göttlichen Willen zu suchen[2]). Wie es nämlich schlechthin vom Willen des Baumeisters abhängt, welchen Platz er den einzelnen Steinen in dem von ihm aufzuführenden Bauwerke anzuweisen gedenkt, so ist es schlechthin der göttliche Wille, der diesen auserwählt, jenen nicht[3]); gerade so, wie es einzig nur dem Belieben des Töpfers anheimfällt, ob er aus derselben Masse bald Gefäße der Ehre, bald Gefäße der Schmach formen will[4]). Das einstige Leben der Menschen, ihre Verdienste und guten Werke können sonach in keinerlei Weise als der Grund angesehen werden, warum die Auserwählung geschieht; denn die Verdienste der Menschen sind es nicht, um derenwillen sie zur Glorie erwählt werden, im Gegentheil, ihre Erwählung zur Glorie ist der Grund und die Ursache ihrer Verdienste, letztere also die Wirkungen der Auserwählung[5]). Der Freiheitsgebrauch, die Mitwirkung des

---

[1]) Dum motivum praedestinationis quaeritur, non aliud quaeritur quam id, quod Deum movit, ut aliquos prae aliis eligeret ad gloriam certo perducendos; caeteris suae defectibilitati permissis ac inter tentationum, quae salutis iter infestant, scopulos naufragaturis et tandem perituris. Goudin, de scient. et volunt. Dei, tract. 3. q. 2. a. 2; §. 1. p. 299.

[2]) Non habet (praedestinatio) rationem nisi divinam voluntatem. Graveson, l. c. ep. 7. p. 111.

[3]) Sicut ex simplici architecti voluntate pendet, quod hic lapis sit in ista parte parietis, ille in alia, ita ex simplici Dei voluntate est, quod iste praedestinatus sit, non vero ille. Gonet, de praedest., disp. 2. a. 1. §. 3. p. 18.

[4]) Nulla enim potest assignari ratio, cur ille (figulus) ex eadem massa luti formet quaedam vasa in honorem, alia vero in contumeliam, sed hoc ad solum beneplacitum suae voluntatis reducitur. Id. ib. §. 9. n. 57. p. 25.

[5]) Secunda (sententia) docet, electionem efficacem praedestinatorum ad gloriam non supponere merita praevisa nec illa ut motivum re-

Menschen mit der Gnade sind weder der Grund noch die Ursache noch auch irgendwie eine unerläßliche Bedingung der Auserwählung; alles dieses kommt bei ihr gar nicht in Betracht[1]). Gott hat einzig nur aus reiner Barmherzigkeit und Freigebigkeit und vollständig unabhängig von seinem Vorherwissen der Lebenswege des Menschen von Ewigkeit her absolut wirksam und unabänderlich beschlossen, einige zur Glorie vorherzubestimmen[2]). Und wenn Gott nur eine geringe Zahl selbst der Christgläubigen[3]) zur Glorie auserwählte, so geschah dies, um die Erhabenheit dieses Gnadengeschenkes um so herrlicher leuchten zu lassen, und uns zu zeigen, wie unverdient, wie wunderbar und Gott allein zustehend die Glorie, wie hoch und erhaben die Auserwählung sei[4]).

---

spicere, sed ut effectus in genere causae finalis. Ita antiquiores Thomistae (Bannez, Alvarez, Goncalez, Nazarius, Salmanticens. etc). Godoy, l. c. disp. 60. §. 1. p. 290.

[1]) Intendit (Apost. ad Rom. 9) excludere omnem causam praedestinationis se tenentem ex parte nostra, et omnem rationem et conditionem sine qua non, et reducere beneficium praedestinationis in meram et gratuitam Dei voluntatem. Alvarez, de auxil. disp. 37. n. 9. p. 278. — Cooperatio vel bonus usus liberi arbitrii, ut a Deo praescitus, non potest ad praedestinationem praesupponi ut causa vel ratio vel conditio sine qua non illius. Gonet, l. c. §. 9. n. 55. p. 25.

[2]) Homo non praedestinatur seu non primo eligitur ad gloriam ex praevisis meritis per auxilium gratiae comparandis, sed voluntate prorsus misericordi et gratuita antevertente omnem meritorum praevisionem; quod est idem ac dicere, electionem ad gloriam nullam supponere causam ex parte nostri. Gotti, tom. I. tract. 6. q. 3. dub. 3. §. 4. p. 327. — Ea praedestinatio est pure gratuita et prorsus independens a praevisione consensus voluntatis humanae in certis locis, temporibus, circumstantiis, quae pendet dumtaxat a proposito Dei seu ex aeterno firmoque decreto, quo Deus ex sola sua gratuita voluntate, ex pura misericordia ac liberalitate vult aliquos prae aliis eligere ad gloriam. Atqui talis est electorum praedestinatio . . . Ergo . . . Graveson, l. c. p. 105.

[3]) Etiam ex fidelibus, qui in lege gratiae nascuntur, plures sunt reprobi, quam electi. Alvarez, l. c. disp. 43. p. 310.

[4]) Respondeo secundo, Deum hac paucitate numeri electorum divinae electionis eminentiam voluisse ostendere, et significare quam gratuitus, quam admirabilis, quam Dei proprius, quam humilibus per-

13. In gleicher Weise hat Gott ohne Bezugnahme auf das Verdienst der Menschen die Grade der Glorie absolut wirksam von Ewigkeit her beschlossen und vorherbestimmt. Jeder einzelne Auserwählte wird keinen höheren noch niedrigeren Grad der Glorie einnehmen, als den ihm vorherbestimmten. Die hieraus sich ergebende Rangordnung und Abstufung der Seligen ist von Gott gleichfalls wirksam beschlossen[1]).

14. Wie nun Gott in der eben beschriebenen Weise den Zweck d. h. die Glorie seiner Auserwählten absolut wirksam will, ebenso will er folgerichtig auch die zum Zwecke führenden Mittel. Die Vorherbestimmung muß zugleich auch als die Bereithaltung dieser Mittel, deren Ursache sie ist, angesehen werden[2]). Zu diesen Mitteln, den Wirkungen der Vorherbestimmungen, zählen an erster Stelle alle der Rechtfertigung vorangehenden und sie einleitenden Gnaden, sodann die Rechtfertigung selbst, ferner die endliche Beharrlichkeit und die den Abschluß der Auserwählung bildende Verherrlichung[3]). Vorzüglich ist zu den Wirkungen der Vorherbestimmung der gute Gebrauch der Gnade zu rechnen[4]). Aus dem absolut wirksamen, unabänderlichen Dekrete Gottes, den Menschen zum Heile zu führen, ergeben sich für den Auserwählten jene aus sich und von innen heraus wirksamen Gnaden, durch welche er unfehlbar

vius, quam superbis repugnans, et denique quam excelsus et sublimis sit ille finis etc. Gonet, l. c. §. 3. n. 81. p. 28.

[1]) Ex dictis colliges: electionem ad gloriam factam ante praevisa merita, extendi etiam ad determinatum gradum beatitudinis, quam in particulari habet quilibet praedestinatus. Quia non solum gloria absolute considerata, sed etiam in gradu determinato, est finis meritorum. Ergo sic debuit terminare efficacem electionem antevertentem merita. Gonet, l. c. §. 9. n. 49. p. 24. — Multo ergo magis erit certum, ex gratuito decreto Dei praedestinantis procedere, quod unusquisque praedestinatus consequatur talem vel talem quantitatem gloriae, nec consequetur quis majorem vel minorem, quam sit a Deo praeordinatum. Alvarez, l. c. disp. 41. p. 300.

[2]) Praedestinatio est praeparatio mediorum efficaciter inferentium finis consecutionem, et consequenter causat media, et ad finem extenditur. Gonet, l. c. disp. 3. §. 2. n. 4. p. 43.

[3]) Gazzaniga, l. c. c. 4. n. 166. p. 341.

[4]) Goudin, l. c. a. 3. concl. 2. p. 348.

in der Liebe beharrt und endlich sein Heil erreicht[1]). Der gute Gebrauch dieser Gnade, die Zustimmung des Willens ist also eine Wirkung der Vorherbestimmung[2]). Diese Gnaden haben nämlich eine derartige Kraft und Wirksamkeit, daß sie sich den Willen unterwerfen und seine Mitwirkung erringen[3]). Wie demnach die Gnade, so ist auch der Gebrauch, den der Mensch von ihr macht, auf Gott als die ihn wahrhaft bewirkende Ursache zurückzuführen, und stellt sich folgerecht als eine Wirkung der Prädestination dar[4]). Endlich werden, wenn auch nicht von allen Thomisten, die natürlichen Anlagen, das Temperament, die Geistesgaben des Auserwählten, alle Gelegenheiten zum Guten u. s. w., ja selbst seine Substanz und Wesenheit als Wirkungen der Prädestination angesetzt[5]).

14. Dieser ewige göttliche Plan wird in der Zeit unfehlbar zur Ausführung gelangen, so wie er von Ewigkeit her absolut wirksam beschlossen ist[6]). Wie es nämlich in Gott ein Dekret gibt, das die Auserwählung und die Mittel zu deren Erlangung beschließt, so ist auch in Gott ein Dekret anzunehmen, das die Ausführung jenes ersteren anordnet. Das erste Dekret bestimmt zunächst den Zweck d. h. die Glorie der Auserwählten, sodann die Mittel zum Zwecke d. h. die Gnaden und die Verdienste, durch welche die Auserwählten

---

[1]) Ex quo proposito seu firmo et absoluto Dei decreto salvandi aliquos profluunt in electos auxilia per se et ab intrinseco efficacia, quibus adjuti praedestinati infallibiliter perseverabunt in charitate et aeternam salutem consequentur. Graveson, l. c.

[2]) Ex his manifeste sequitur, bonum usum auxiliorum gratiae, etiam quatenus emanat a libero arbitrio, effectum esse praedestinationis. Alvarez, l. c. disp. 36. n. 6. p. 269.

[3]) Qua de re nullum dubium esse potest, si credamus cum schola thomistica tantam esse vim et efficaciam gratiae, ut sibi subdat voluntatem eamque ad consensum inflectat; tunc enim facile intelligitur, etiam bonum usum gratiae esse donum Dei ejusque praedestinationis effectum. Gazzaniga, l. c. n. 167. p. 342.

[4]) Alvarez, l. l. c. disp. 36. n. 5. p. 268.

[5]) Gazzaniga, l. c. n. 171. p. 349; Godoy, l. c. disp. 60. §. 3. p. 266; Gotti, l. c. dub. 4. p. 342. sqq.; Gonet, l. c. a. 6. §. 1. n. 59. sq.; Goudin, l. c. p. 353. concl. 5.

[6]) Cum ergo Deus infallibiliter operetur, quaecumque decrevit facere, relinquitur, quod ex virtute ejusdem decreti sit certum et infallibile, quod praedestinati elicient n tempore omnia illa pia opera. Alvarez, l. c. disp. 41. p. 301.

zur Glorie gelangen. Das zweite dagegen bestimmt, daß die Auserwählten in der Zeit gut handeln und durch ihre guten Werke die Verherrlichung erreichen[1]). Die Gnade, die Gott zu diesem Zwecke den Auserwählten verleiht, ist auf das genaueste dem vorher festgesetzten Grade der Glorie angepaßt, so zwar, daß die verdienstlichen, durch die Gnade zu setzenden Werke nach Zahl und Werth vollständig jenem Grade entsprechen[2]). Schließlich gibt dann Gott allerdings für diese Verdienste die Glorie, allein die Auserwählung zur Glorie beschloß er, wie gesagt, nicht wegen dieser vorhergewußten oder vorhergewollten Verdienste, im Gegentheile, weil Gott die Glorie seiner Auserwählten wollte, wollte er auch, als Mittel zu diesem Zwecke, deren Verdienste[3]).

14. So liegt denn von Ewigkeit her dem göttlichen Erkennen der ganze Plan der Auserwählung mit unfehlbarer Gewißheit, mit absoluter Sicherheit vor. Wie überhaupt alles zukünftige, geschöpflich-zeitliche Thun nur durch die es absolut wirksam feststellenden

---

[1]) In negotio praedestinationis duo in Deo decreta secerni, sin minus re ipsa, at mentis consideratione distincta: primum quod finem intendit mediaque subinde ad eundem conducentia seligit; alterum, quo semel praestituto fine selectisque mediis opportunis eorundem executionem imperat. Primum intentionis decretum Scholae proceres vocant, quo finem sibi ante praestituit, quam media seligat h. e. ante conferendae gloriae consilium init, quam auxilia meritaque largiri velit, queis electi gloriam consequantur, illudque per omnia gratuitum statuunt meritaque omnia ex gratia oritura antevertens. Alterum executionis et imperii decretum appellant, quo ex ipsa aeternitate decrevit, id se operaturum in tempore, ut praedestinati bene agant et praestitutum finem per pietatis opera sortiantur. Serry, praelect. tom. 2. Augustin. vindicat. p. 469.

[2]) Quantitas cooperationis arbitrii cum gratia mensuratur ex quantitate auxilii efficacis, quo Deus praemovet idem arbitrium ad cooperandum. Itaque si Deus movet per auxilium intensum ut quatuor, liberum arbitrium cooperabitur ut quatuor; et si moveat per auxilium intensum ut sex, cooperabitur ut sex. Alvarez, l. c. disp. 41. p. 301. Cf. ib. p. 300. quarta conclusio.

[3]) Unde licet Deus reipsa det gloriam propter merita ut prius posita, non tamen voluit gloriam propter merita prius volita; sed propter gloriam primo intentam, voluit dare merita tamquam media ad illam; et sic voluit ut in tempore merita praecederent. Goudin. l. c. a. 2. §. 3. p. 318.

Dekrete für Gott erkennbar ist[1]), so sieht er auch die zukünftige Verwirklichung seines Auserwählungsplanes in jenen Dekreten, durch welche sie absolut wirksam beschlossen ist[2]). Die Dekrete beschließen aber absolut wirksam für eine Zahl von Menschen die Auserwählung zur Glorie, ohne daß seitens dieser Auserwählten auch nur das Geringste vorgelegen wäre, das Gott zu diesem Beschlusse bewogen hätte.

Diese Dekrete beschließen absolut wirksam die Grade der Seligkeit, so daß die einzelnen Auserwählten nur diesen und keinen andern Platz in der Herrlichkeit des Himmels einnehmen können.

Diese Dekrete beschließen absolut wirksam die zur Erreichung des Zweckes d. h. der Verherrlichung der Auserwählten wirksam und unfehlbar dienenden Mittel, also die Rechtfertigung, das Beharren in der Rechtfertigung, das Ansammeln von Verdiensten u. s. w.

Diese Dekrete beschließen zu dem Ende absolut wirksam Zahl und Maß der Gnade, die so viele und so große, aber auch nur so viele und so große Verdienste bewirkt, als zur Einnahme des festgesetzten Grades der Seligkeit nothwendig sind.

Die absolut wirksam festgesetzte und für die Auserwählten bestimmte Gnade muß, weil sie die eigentliche, zeitliche Vollstreckerin der ewigen Beschlüsse ist, aus sich, von innen heraus, ihrer Natur nach und unabhängig von der Willenszustimmung wirksam sein d. h. diese Gnade und die Nichtzustimmung des Willens müssen unversöhnbare Gegensätze bilden[3]).

Also liegt in diesen Dekreten der ganze Plan der Auserwählung und dessen zukünftige Ausführung von Ewigkeit her dem göttlichen Erkennen mit absoluter Sicherheit, mit unfehlbarer Gewißheit

---

[1]) Ante liberum decretum divinae voluntatis non est scibile, quid faceret creata voluntas, si in talibus circumstantiis constitueretur. Alvarez, disp. 37. p. 277.

[2]) Ergo in decreto, quo Deus statuit praedestinatis dare talia auxilia efficacia ad eos actus bonos cum tanta efficacia producendos, fundatur tamquam in prima radice infallibilitas et certitudo, quod praedestinati eosdem actus eliciant. Alvarez, l. c. disp. 37. p. 301.

[3]) Repugnat simul conjungere cum auxilio efficaci contrarium dissensum, quia sic conjungere dicit expresse compositionem duorum oppositorum. Lemos, Act. Cong. p. 1052.

vor, weil es absolut unmöglich ist, daß ein absolut wirksames Dekret Gottes nicht zur Ausführung komme.

15. Demnach gelangt der Auserwählte in der Zeit absolut gewiß zur Rechtfertigung, beharrt in ihr ebenso gewiß, erhält absolut sicher jene Gnaden, die ihn zufolge ihrer innern Kraft und Wirksamkeit ursächlich bestimmen, das zu wollen, was Gott will und wo er es will und wann und wie er es will[1]), die ihn somit nothwendig und unfehlbar zu der Zahl seiner Verdienste bringen, welche letztere ihn endlich der Glorie theilhaft machen, deren Besitz hinwiederum ihm von Ewigkeit her absolut wirksam zugesichert war.

16. Wenn wir nach alledem an die Thomisten die Frage richten, wie unter diesem Mechanismus die Freiheit des Menschen gewahrt bleiben könne, geben uns alle die Antwort: ein absolut wirksames Dekret des göttlichen Willens habe überdies beschlossen, daß der Mensch frei diesen Plan Gottes verwirkliche[2]).

17. Gegen diese Theorie wollen wir nicht jene schwerwiegenden theologischen Beweise vorbringen, die Schrift und Väter und die Analogie der Dogmen in großer Fülle bieten; wir erwiedern nur, daß die Willensfreiheit des Menschen nach diesem Lehrsystem schwer gerettet werden könne. Es mag einigermaßen begreiflich sein, daß der Wille freudig und gerne den vom Thomismus ausgedachten Plan der Vorherbestimmung verwirkliche; wie er aber freithätig dieses thue, vermögen wir nicht zu verstehen. Denn ein von Ewigkeit her durch Gott absolut wirksam beschlossener Willensakt ist eben deßhalb ein Akt, der absolut nothwendig gesetzt werden muß; ein freier Willensakt dagegen ist seiner innersten Natur und Wesenheit nach ein Akt, der nun und nimmer gesetzt werden muß, weil ein Akt, der gesetzt oder auch nicht gesetzt werden kann. Folglich sind ein im thomistischen Sinne absolut

---

[1]) Hominum voluntates movet et applicat ad volendum quod ipse (Deus) vult, ubi, quando et quomodo ille vult . . . et causat voluntatis nostrae consensum et determinationem. Hanc viam sequuntur Thomistae. Gonet, l. c. disp. 3. §. 1. n. 4. p. 57.

[2]) Quia praedestinatio summe efficax est et decretum divinae voluntatis includit efficax nedum ad substantiam actus, sed etiam ad modum libertatis, quia nempe Dei voluntas efficaciter decernit, quod actus fiat et quod libere fiat. Ita omnes discipuli D. Thom. Godoy, l. c. disp. 67. n. 10. p. 322.

nothwendig zu setzender, und ein frei gesetzter Akt gegenseitig sich aufhebende Begriffe, gerade so wie ein Berg ohne Thal, wie ein rundes Viereck[1]).

18. Ueberdies erstehen aus den Folgerungen, die sich aus der so eben entwickelten Theorie unmittelbar ergeben, derartig schwerwiegende Bedenken gegen das ganze thomistische System, daß eine bloße Aufzählung dieser Folgesätze sich als eine der besten Widerlegungen der genannten Theorie erweisen dürfte. Vor diesen Konsequenzen, die allerdings das logische Denken unerbitterlich fordert, schrickt übrigens der Thomismus durchaus nicht zurück, er vertheidigt sie vielmehr mit vollster Kraft.

19. Zunächst ergibt sich aus der eben besprochenen Lehranschauung, daß alle, die Gott nicht in die von ihm vorherbestimmte Zahl seiner Auserwählten miteinbezog, unfehlbar sicher der Verwerfung anheimfallen. Diese Verwerfung nennt man in der Thomistenschule die negative, weil sie lediglich eine Verneinung, ein Vorenthalten der ewigen Glorie ist, während sich die positive Verwerfung von der eigentlichen Verdammung zu den Qualen der Hölle nicht unterscheidet[2]). Die negative Verwerfung haben wir uns jedoch nicht als eine Negation oder als das Fehlen jedes göttlichen Willensbeschlusses bezüglich der Verworfenen zu denken, sondern als einen positiven Akt[3]). Wenn Gott betreffs der Verworfenen keinen positiven Willensbeschluß faßte, erfolgte für diese ebendeßhalb auch die Strafe der Verdammung nicht[4]). Zudem könnten in diesem Falle alle Menschen und Engel, die Gott hätte erschaffen können, die er aber niemals erschaffen wird, Verworfene

---

[1]) Vgl. Jahrg. 3. d. Ztschr. S. 108. ff.

[2]) Reprobatio dividitur in negativam et positivam. Negativa, secundum aliquos, est mera non electio ad gloriam, secundum aliquos vero est actus positivus, quo Deus aliquos non solum non elegit, sed actu positivo excludit a gloria. Positiva autem est actus, quo aliquibus praeparatur poena tum damni tum sensus. Gotti, l. c. q. 4. dub. 1. §. 2. p. 347.

[3]) Non tamen reprobatio negativa est pura negatio seu suspensio actus, ut aliqui volunt, quasi Deus ante culpam nullum erga reprobos actum habuerit, sed est actus positivus. Goudin, l. c. q. 3. concl. 4. p. 398.

[4]) Ex mera negatione praedestinationis seu suspensione actus in Deo non sequeretur damnationis poena. Billuart, l. c. a. 8. p. 460.

genannt werden, da ja auch bezüglich ihrer kein göttlicher Willensschluß vorliegt[1]) Demnach involvirt die negative Verwerfung einen positiven Akt, durch welchen Gott einen Theil der Menschen nicht zum ewigen Leben zulassen will[2]).

20. Und wenn wir nun abermals die so bedeutungsvolle Frage an die Thomisten stellen, warum Gott von Ewigkeit her einem Theile der Menschen seinen Himmel verweigern wolle, erhalten wir drei verschiedene Antworten, deren jede eine der drei Richtungen kennzeichnet, nach welchen bei Lösung obiger Frage die Anhänger dieser Schule auseinandergingen. Wir wollen jede dieser Richtungen im Einzelnen verfolgen. Bei diesem Gange werden wir überdies den unumstößlichen Beweis für die Behauptung finden, daß in den großen Fragen über Vorherbestimmung und Gnade der h. Thomas „den Weg nicht mit Bestimmtheit gezeichnet“ habe, daß somit durch eine einseitige Berufung auf den h. Thomas diese Fragen niemals zu einer Entscheidung geführt werden können. Die Meinungsverschiedenheit der Thomisten über die Ansichten des h. Thomas betreffs der uns hier beschäftigenden Prädestinationslehre werden wir sofort kennen lernen; nach der Theorie der Prädestinationslehre richtet sich aber nothwendig auch die Theorie der Gnadenlehre.

Hören wir nun die Antworten der Thomisten auf die Frage nach dem Grunde, warum Gott gewissen Menschen den Antheil an seiner Glorie versage.

21. Die erste Richtung, die man füglich die ältere Schule nennen könnte, und als deren Vertreter uns von den Thomisten selbst[3]) Alvarez, Johannes vom h. Thomas, Contenson, die Salmantizenser u. s. w. vorgeführt werden, gibt uns folgende Antwort: die negative Reprobation der Engel sowohl als der ge-

---

[1]) In dicta hypothesi Angeli et homines possibiles possunt dici reprobati, quia non sunt praedestinati. Id. ibid.

[2]) Prima conclusio. Reprobatio Dei aeterna includit actum positivum, quo voluit quosdam non admittere ad vitam aeternam. Alvarez, l. c. disp. 109. n. 5. p. 708.

[3]) Cf. Goudin, l. c. q. 3. de praedestinatione concl. 3. p. 388; Graveson, l. c. ep. 9. p. 142; Billuart, l. c. diss. 9. a. 9. §. 2. p. 465; Mezger, de Deo, disp. 19. §. 2. p. 192; Gazzaniga, l. c. c. 9. n. 284. p. 375.

fallenen Menschen hat keinen anderen Grund und kein anderes Motiv, als einzig nur den göttlichen Willen. Gott will diese Engel und Menschen wirksam von der ewigen Glorie ausschließen, als von einem ihnen nicht gebührenden Gute. Diese wirksame Willensabsicht hat Gott, ohne daß irgend eine ihr vorangehende Sünde und Schuld der betreffenden Engel und Menschen sie veranlaßt hätte. Zufolge dieser wirksamen Willensabsicht und um sie zu verwirklichen, hält Gott das Mittel in Bereitschaft, durch welches jener Ausschluß von der Glorie des Himmels erreicht wird, nämlich die Zulassung der Sünde, die niemals Vergebung finden soll. In diesem seinem die Sünde zulassenden Willensbeschluß sieht Gott den Fall und die Sünde jener Engel und Menschen vorher, und beschließt die Strafe der Verdammung für diese vorhergesehene Sünde d. h. den Ausschluß von der Glorie, nicht nur als einer ihnen nicht gebührenden Wohlthat, sondern auch als Strafe, die sie ewig quälen soll[1]). Also schlechthin deßhalb, weil Gott einen Theil der Engel und Menschen wirksam von seiner Glorie ausschließen will, sind jene Engel und Menschen, die dieser Willensbeschluß trifft, der Verwerfung verfallen[2]). Es liegt hiernach seitens dieser Verworfenen auch

[1]) Docent, reprobationem negativam tam Angelorum quam hominum lapsorum non habere aliam rationem aliudque motivum, nisi voluntatem divinam, qua videlicet Deus sive Angelos sive homines lapsos vult efficaci intentione primum excludere ab aeterna gloria, tanquam a beneficio indebito, ajuntque, hanc efficacem Dei intentionem esse gratuitam et omnem sive Angelorum sive lapsorum hominum antecedere culpam. Deinde dicunt, Deum ex hac efficaci intentione aliquos sive Angelos sive homines excludendi a gloria, progredi ad praeparandum medium, quo illa exclusio a gloria obtineatur, nempe permissionem culpae non remittendae. Asserunt denique isti Thomistae, Deum praevidere eorum lapsum et culpam, quam vult permittere, eisque, post praevisam culpam, damnationis poenam decernere seu exclusionem a gloria non solum tamquam a beneficio indebito, sed etiam tanquam poenam, qua in perpetuum torqueantur. Graveson, l. c. n. 2. p. 143.

[2]) Secunda ergo opinio distinguit inter reprobationem positivam et negativam, et inter voluntatem excludendi a gloria tanquam a beneficio indebito, et infligendi poenam damni et sensus; et primam (positivam) docet supponere praevisionem demeritorum et in illa fundari, non tamen secundam (negativam) sed hanc ex puro divinae

nicht das Geringste vor, das irgendwie als Grund oder Motiv ihrer Verwerfung angesetzt werden könnte[1]). Weder die Erbsünde, noch ihre persönlichen Sünden oder sonstiges Mißverdienst, das Gott in seiner Allwissenheit vorhergesehen hätte, ist der Grund, warum sie die Verwerfung traf, weil außer dem göttlichen Willen überhaupt kein derartiger Grund vorliegt[2]).

22. Diese Lehrmeinung stützt sich, wie aus dem Gesagten bereits ersichtlich ist, hauptsächlich darauf, daß die Glorie eine über die Anforderungen der Natur hinausliegende Wohlthat ist, ein beneficium indebitum. Die Verweigerung einer derartigen Wohlthat ist aber in keiner Weise von dem Mißverdienst dessen bedingt, den sie trifft, widrigenfalls wäre sie ja nicht die Verweigerung einer über alle Ansprüche hinausgehenden Wohlthat[3]). Gott allein ist eben der Herr seiner Glorie und kein Mensch kann auf sie rechtlichen Anspruch erheben. Demgemäß kann Gott ohne irgend jemanden ein Unrecht zuzufügen oder als grausam zu erscheinen, wirksam beschließen, gewisse Menschen an seiner Glorie Theil nehmen zu lassen und andere von dieser Theilnahme auszuschließen, und er braucht bei dieser seiner Willensbestimmung weder das Verdienst der einen noch das Mißverdienst der andern zu berücksichtigen[4]).

---

voluntatis beneplacito ortum ducere. Ita communiter Thomistae, quos referunt et sequuntur Salmanticenses (tract. 6. (?) disp. 8. dub. 1.) et Joannes a S. Thoma (disp. 10. a. 1.). Gonet, l. c. disp. 5. a. 2. §. 1. n. 26. p. 68.

[1]) Absolute considerando ipsos reprobos, non datur causa aut ratio ex parte ipsorum suae reprobationis. Bannez, in p. 1. q. 23. a. 5. p. 302.

[2]) Non solum comparative, sed etiam absolute loquendo nulla datur causa reprobationis. Itaque neque peccatum actuale neque peccatum originale neque utrumque simul praevisum a Deo, fuit de facto causa meritoria vel motiva reprobationis alicujus, quantum ad omnes ejus effectus. Alvarez, l. c. disp. 110. n. 11. p. 716.

[3]) Denegatio beneficii indebiti, quatenus talis est, non fit, ut est sub hoc conceptu praeciso, ob demerita ejus, cui denegatur, alioqui illa denegatio non haberet puram rationem denegationis indebiti. Salmantic. tom. 1. tract. 5. disp. 8. dub. 1. §. 6. n. 26. p. 748.

[4]) Deus enim est supremus gloriae Dominus, nullique homini gloria debetur. Ergo absque ullius injuria vel crudelitatis nota potest efficaciter decernere, illam quibusdam conferre et aliis negare, absque eo quod ex parte hominum meritum vel demeritum propriae voluntatis supponatur. Gonet, l. c. n. 31. p. 69.

Jenen Willensbeschlüssen also, durch welche Gott von Ewigkeit her positiv bestimmt, gewisse Menschen, zur Seligkeit des Himmels nicht zuzulassen, leuchtet das göttliche Vorherwissen der Lebenswege dieser Menschen nicht voran, und bei jenen Beschlüssen werden die Verdienste der Menschen nicht in Anschlag gebracht, weil es sich eben um Verleihung eines niemanden gebührenden Gutes handelt, eine Verleihung, die als solche, lediglich im Belieben des Verleihers ihren Grund hat[1]).

23. Will nun aber Gott wirksam einen Zweck erreichen, dann will und bestimmt er auch alle Mittel, die zu diesem Zwecke führen[2]). Der Beschluß Gottes, gewisse Menschen zu verwerfen, muß sonach auch die Mittel, die diesem Zwecke entsprechen, in sich einbeziehen[3]). Diese Mittel, oder wie man sie in der Sprache des Thomismus gewöhnlich heißt, diese Wirkungen[4]) der Verwerfung müssen folgende Eigenschaften aufweisen: sie müssen Gott zum Urheber haben; wirksam zum Zwecke führen d. h. zur Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit; endlich von Gott eben zur Verwirklichung dieses Zweckes gewollt und vorherbereitet sein[5]). Hierin, wie auch in der Angabe der hauptsächlichsten Wirkungen der Reprobation, stimmen alle Thomisten überein[6]).

---

[1]) Probatur denique destruendo potissimum contrariae sententiae fundamentum. Nam beatitudo supernaturalis non est debita alicui creaturae secundum sua naturalia consideratae. Ergo pro sua voluntate potuit Deus ab aeterno absque alicujus injuria ante praescientiam boni vel mali usus liberi arbitrii quosdam eligere ad vitam aeternam et velle actu positivo quosdam non admittere absque eo, quod alicui faceret injuriam. Alvarez, l. c. disp. 19. p. 709.

[2]) Sicut efficaciter vult finem, efficaciter etiam vult et determinat omnia media ad finem. Bannez, l. c. q. 23. a. 3. p. 277.

[3]) Quoniam sicut reprobatio est pars divinae providentiae, ita debet providere de mediis, quae sub ea cadunt. Salmantic. l. c. dub. 3. §. 1. n. 77. p. 796.

[4]) Der Thomist Mezger bemerkt sehr richtig, streng genommen habe die Reprobation keine andere Wirkung, als die ewige Strafe. L. c. a. 2. §. 1. p. 194. sq.

[5]) Ut aliquid sit effectus reprobationis, oportet quod sit a Deo, quod cum effectu conducat ad finem reprobationis, qui est divinae justitiae manifestatio, et quod ex intentione talis finis sit a Deo volitum ac praeparatum. Gonet, l. c. disp. 5. a. 4. §. 1. p. 83.

[6]) Cf. Billuart, l. c. diss. 9. a. 10. p. 493.

24. Hiernach stellt sich uns als erstes Mittel oder als erste Wirkung der Reprobation die Zulassung der ersten Sünde dar, wegen welcher der Verworfene verdammt wird, und das Verharren in ihr, sowie die Zulassung anderer Sünden, welche die Verdammniß nach sich ziehen, und des Beharrens in ihnen[1]). Gott bestraft durch die Verwerfung die Verworfenen wegen ihrer Sünden und will hierdurch seine Gerechtigkeit leuchten lassen; folglich muß er durch dieselbe Verwerfung auch die Mittel hierzu vorbereiten. Diese Mittel sind aber die eben genannten Zulassungen. Mithin muß er durch die Verwerfung zugleich für letztere Vorsorge treffen[2]). Dies geschieht durch die Entziehung der wirksamen Gnade. Wie nämlich die Verleihung dieser Gnade eine Wirkung der Auserwählung ist, so ist die Verweigerung der wirksamen Gnade eine Wirkung der Verwerfung[3]). Die Zulassung der Sünde und die Verweigerung der wirksamen Gnade sind nämlich insoferne eines und dasselbe, als sich aus dem positiven Willensbeschlusse Gottes, die wirksame Gnade zu verweigern, als Folge ergibt, daß die Zulassung der Sünde und der Unbußfertigkeit positiv von Gott gewollt seien. Gott erreicht also seinen Zweck durch die Zulassung der Sünden d. h. dadurch, daß er positiv die Gnade nicht geben will, durch welche die Sünde verhindert würde[4]). Die Zulassung der Sünde

---

1) Dicendum ergo est primo, primam permissionem primi peccati, propter quod reprobus damnatur, et perseverantiae in illo, necnon permissiones aliorum peccatorum, propter quae etiam damnatur, et perseverantiae in illis ... esse effectum reprobationis. Salmantic. l. c. n. 76. p. 695. Cf. Goudin, de reprob. a. 3. p. 424; Billuart, l. c.

2) Cum Deus media reprobatione puniat reprobos propter praedicta peccata et intendat in hac punitione relucentiam suae justitiae, oportet ut eadem reprobatione provideat de mediis in ordine ad hunc finem; media autem ad praedictum finem deservientia .... sunt permissiones praedictae. Ergo oportet, ut Deus de illis per suam providentiam, nempe reprobationem, provideat. Salmantic. l. c. 77.

3) Voluntas conferendi gratiam est effectus praedestinationis. Ergo etiam voluntas permittendi culpam seu denegandi gratiam efficacem ad illam evitandam, erit effectus reprobationis. Gonet, l. c. n. 135. q. 83. Cf. Goudin, l. c.; Billuart, l. c.

4) Peccatorum permissio idem est, quod privatio efficacis auxilii, quo posito omne malum culpae impediretur. Cum itaque Deus per

kann nach alledem schlechthin als die Verwerfung selbst bezeichnet werden[1]). Sie ist eben das wirksame Mittel zur Verwirklichung des Zweckes der Reprobation, nämlich des Ausschlusses der Verworfenen von der ewigen Glorie[2]).

25. Als zweites Mittel oder als eine noch weit vorzüglichere Wirkung der Verwerfung ist sodann die Verblendung und Verhärtung des Verworfenen anzusetzen[3]). In ihr finden sich alle Merkmale einer Wirkung der Reprobation. Was Gott zum Urheber hat, und den Zwecken der Verwerfung dient und auf diese sich hinordnet, ist, wie wir oben hörten, den Wirkungen der Reprobation beizuzählen. Die Verblendung und Verhärtung des Sünders stammt aber von Gott, nicht zwar so, als ob Gott die in ihr liegende Bosheit verursachte, sondern weil er dem Verworfenen seine Gnade entzieht. Endlich führt die Verblendung und Verhärtung zur ewigen Verdammniß, gereicht zur Verherrlichung der Gerechtigkeit Gottes und ist von Gott zur Verwirklichung dieses Zweckes intendirt. Folglich ist sie eine Wirkung der Verwerfung[4]).

26. Als fernere Wirkungen der Verwerfung oder besser als Mittel zur Verwerfung sind alle natürlichen und übernatürlichen Gaben und Gnaden anzusehen, die Gott den Verworfenen zu Theil

---

actum voluntatis positivum decernat, non conferre auxilium efficax, quod est velle non dare dictum auxilium, consequens est, peccati et impoenitentiae permissionem a Deo volitam esse per actum positivum. Nazar., in p. 1. §. 23. a. 3. p. 833. Cf. Bannez, l. c. p. 271; Goudin, l. c.; Billuart, l. c. Graveson, l. c.

[1]) Permissio peccati est ipsissima reprobatio. Xantes Mariales, Biblioth. interp. III. Controv. 30. a. 3. c. 1. p. 637.

[2]) Permissio peccati nunquam remittendi est medium efficaciter conducens ad finem reprobationis, scilicet exclusionem reproborum a gloria. Gonet, l. c. n. 136.

[3]) Multo magis in effectibus reprobationis numerari debet obcaecatio et obduratio. Gazzaniga, l. c. cap. ult. n. 331. p. 389. Cf. Goudin, l. c. Billuart, l. c.

[4]) Nam omne id, quod est a Deo, et de facto ad finem reprobationis conducit et ordinatur, est effectus illius. Sed obduratio et excaecatio peccatoris a Deo est . . . et aliunde illa in reprobis de facto conducit ad damnationem aeternam et divinae justitiae manifestationem, ac ex intentione hujus finis a Deo procedit. Ergo. Gonet, l. c. n. 139. p. 83. sq.

werden läßt[1]). Denn alles dieses trägt wirksam zur Verdammung der Verworfenen bei[2]).

27. Das gesammte Universum, insoweit es innerhalb der natürlichen Ordnung seine Abgränzung findet, ist in Hinsicht auf die Verworfenen zu den Mitteln oder Wirkungen ihrer Verwerfung zu rechnen[3]). Dem Verworfenen wird eben die ganze Ordnung der Natur eine Gelegenheit zu seiner Verdammung[4]).

28. Endlich muß auch noch die Substanz des Verworfenen, sein ganzes Ich, den Mitteln oder Wirkungen der Verwerfung beigezählt werden[5]). Es besteht nämlich zwischen der Erwählung und Verwerfung ein gewisser Parallelismus. Denn sowie die Auserwählung ein wirksamer Befehl Gottes ist, infolge dessen die Erwählten zum ewigen Leben geleitet werden, so ist auch die Verwerfung ein wirksamer Befehl Gottes, infolge dessen die Verworfenen den ewigen Qualen überantwortet werden. Wie nun aber die Substanz, das Ich, des Erwählten eine Wirkung seiner Auserwählung ist, ebenso muß das Ich des Verworfenen zu den Wirkungen der Verwerfung zählen. Die Auserwählung erstreckt sich überdies sowohl auf die Mittel, welche sie erzwecken, als auch auf das Subjekt, das durch diese Mittel zum Zwecke d. h. zur Glorie geführt werden soll; deßhalb heißt ja die Auserwählung eine wirksame Hinüberführung der vernünftigen Kreatur zum ewigen Leben. In gleicher Weise nun muß sich auch die Verwerfung sowohl auf die Mittel ausdehnen, die bezwecken, daß der Verworfene von der

---

[1]) Dicendum est, omnia bona naturalia concessa reprobis nec non et omnia dona supernaturalia eis tributa esse effectum suae reprobationis. Assertionem hanc tuentur Bannez . . . et plures alii ex recentioribus Thomistis. Salmantic. l. c. §. 5. n. 101. p. 800. Das Gegentheil lehren Goudin, Billuart, Mezger u. A.

[2]) Quoniam omnia haec conducunt cum effectu ad damnationem reprobi. Salmantic. l. c.

[3]) Dicendum est, totum hoc universum ordinis naturalis esse etiam effectum reprobationis reproborum. Ibid. n. 105. p. 802.

[4]) Quia ex rebus naturalibus occasionem desumpserunt reprobi ad suam damnationem. Iid. ib.

[5]) Dicendum ipsam substantiam reprobi esse etiam effectum reprobationis. Assertionem hanc tuentur plures ex doctoribus disp. 5. n. 12. adductis. Salmantic. l. c. n. 91. p. 798. — Die gegentheilige Ansicht vertreten Godoy, Gonet, Goudin, Billuart, Mezger &c.

Erreichung des ewigen Lebens abirre, und die erforderlich sind, daß er den ewigen Qualen verfalle, als auch auf das Subjekt selbst, das eben von der Erlangung des ewigen Lebens abirrt und den ewigen Qualen anheimfällt. Mit Recht reiht man demnach das Ich des Verworfenen den Mitteln oder Wirkungen seiner Verwerfung ein[1]).

29. Wenn aber der Verworfene mit allem, was er hat und was er ist und was ihn umgibt, von Ewigkeit her ohne vorausgehende Schuld, also von vorneherein, von der Glückseligkeit des Himmels positiv und wirksam ausgeschlossen ist, dürfte wohl die gewiß nicht unmotivirte Frage gestattet sein, wie doch nach diesen Ausführungen der durch die Glaubenslehre verbriefte Satz: Gott will, daß alle Menschen selig werden, seine Wahrheit geltend machen könne. Diese Frage beantworten die Vertreter der eben entwickelten Lehrmeinung wiederum in voller Uebereinstimmung mit den übrigen Thomisten[2]) in folgender Weise: Gott will das Heil aller Menschen nicht absolut, sondern nur bedingt. Fragen wir dann weiter, welches die Bedingung sei, von der Gott seinen Heilswillen abhängig mache, ob diese Bedingung das Verdienst oder Mißverdienst der Menschen sei, so zwar, daß

---

[1]) Sequitur (haec assertio) ex Angelico Doctore. — Quia sicut praedestinatio est imperium efficax, quo deputantur homines ad aeternam beatitudinem, ita etiam reprobatio est imperium efficax, quo reprobi deputantur aeternis cruciatibus et aeternae carentiae visionis Dei. Ergo sicut praedestinatio extenditur ad substantiam praedestinati tanquam effectus illius, ita etiam reprobatio ad substantiam reprobi tanquam ad ejus effectum. Patet consequentia. Quia sicut proprium est praedestinationis extendi ut ad suum effectum tum ad media tum etiam ad id, quod per illa media dirigendum est in finem, nempe Subjectum praedestinatum, et propterea definitur per hoc, quod sit transmissio efficax creaturae rationalis in finem vitae aeternae, ita etiam proprium erit reprobationis respicere ut ejus effectum tum media conducentia ad hoc, ut reprobus deficiat a consecutione vitae aeternae propter relucentiam divinae justitiae, ac proinde media requisita ad hoc, ut deputetur aeternis cruciatibus, tum etiam Subjectum, quod defecturum est a tali consecutione quodque praedictis poenis deputandum est. Ergo. Salmantic. l. c. §. 3. n. 91. p. 798.

[2]) Cf. Billuart, l. c. diss. 7. a. 6. §. 1. p. 44.

die Erfüllung jener Bedingung beim Menschen selbst stehe, erwiedert man uns, die Erfüllung dieser Bedingung stehe nicht beim Menschen und sei nicht von seiner Willensentscheidung abhängig[1]). Der gute Wille des Menschen könne deßhalb nicht die Bedingung bilden, unter welcher Gott ihn beseligen wolle, weil gerade dieser gute Wille eine Wirkung jenes göttlichen Willens ist, gewisse Menschen aus der massa perditionis zu befreien, eine Wirkung aber könne selbstverständlich nicht die Bedingung der sie hervorbringenden Ursache sein[2]). Welches ist denn also jene Bedingung? Der Thomismus antwortet: die Schönheit des Alls, das allgemeine Wohl! Mit andern Worten: Gott möchte allerdings das Heil aller Menschen wollen, wenn dies die Schönheit des Universums gestattete[3]).

Dieser unwirksame Wille Gottes, der eigentlich nur ein metaphorischer Wille ist[4]), findet dem Gesagten gemäß seine Rechtfertigung darin, daß, falls alle Menschen selig würden, für die Vollkommenheit und Vollendung des Alls nicht in hinlänglicher Weise Vorsorge getroffen wäre[5]). Jene Vollkommenheit und

---

[1]) Conditio, quae includitur in voluntate Dei antecedente, qua Deus vult omnes homines salvos fieri, non est ista: si voluerint aut per eos steterit. Alvarez, l. c. disp. 34. n. 7. p. 362.

[2]) Ab efficaci ejus (Dei) gratia oritur, ut homines bonum operari et salvari velint; ut nempe bona hominum voluntas non sit proprie causa, cur Deus eos salvari velit, sed potius sit effectus illius divinae voluntatis, qua Deus eos a massa perditionis sua misericordia liberavit. Gazzaniga, l. c. diss. 2. h. 2. n. 18. p. 230.

[3]) Quarta conclusio: voluntas antecedens importat formaliter in Deo actum conditionatum, quo vellet salutem omnium, nisi ex hoc impediretur pulchritudo universi et bonum universale divinae justitiae et misericordiae. — Nostram sententiam defendunt alii plures Thomistae. Alvarez, l. c. disp. 34. n. 5. p. 261. Cf. Billuart, l. c. diss. 7. a. 6. §. 1. p. 44.

[4]) Per ordinem ad consecutionem gloriae potest vocari voluntas metaphorica seu signi, et non voluntas proprie et formaliter. Xant. Marial. l. c. controv. 15. c. 3. p. 304. — Alvarez nennt daher diesen Willen eine velleitas; ebenso Xantes Mariales: per ordinem ad consecutionem finis ultimi, qui est gloria, potest dici velleitas. L. c.

[5]) Kardinal Franzelin bemerkt, es sei kaum glaublich, wie gewaltig diese Theologen die Schönheit des Weltalls betonen, die sie in der Verdammung unzähliger Menschen zu finden wähnen. Gott

Vollendung fordert eben verschiedene Abstufungen der Geschöpfe und eine derartige Rangordnung, daß die einen die erste Stufe, andere die letzte einnehmen. Auch fordert dies die Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit und die dadurch um so heller leuchtende göttliche Barmherzigkeit gegen die Auserwählten. Diese Güter sind höher anzuschlagen, als das Heil eines Theiles der Menschheit[1]).

30. Dies die Reprobationslehre der ältern Thomistenschule. Die Widerlegung der grundlegenden Behauptungen dieser Richtung übernahm die jüngere Thomistenschule und zwar die weiter unten zu besprechende dritte Richtung dieser Schule[2]). Wir wollen also nunmehr die Thomisten gegen die Thomisten argumentiren lassen. Selbstverständlich beruft man sich hüben und drüben im zuversichtlichsten Tone auf Aussprüche des h. Thomas. Der älteren Schule ist nichts evidenter, als daß der h. Thomas vollständig ihre Ansicht theile; die thomistische Gegenpartei findet jedoch von jener Ansicht beim h. Thomas nicht die geringste Spur, vielmehr und zwar ausdrücklich die von ihr vertretene Anschauung[3]). Nach dieser Vorbemerkung lassen wir der jüngeren Schule das Wort.

---

will allerdings seine Verherrlichung, und weil er diese will, will er, daß alle Menschen selig werden und durch ihre Liebe und Glückseligkeit ihn verherrlichen; jene Verherrlichung aber, die ihm aus der Bestrafung der Sünder ersteht, kann er nur wollen unter Voraussetzung der Sünden der Menschen, keineswegs aber in einer Weise, wie sie jenen Theologen gefällt. Cf. de Deo uno, l. c. p. 548.

[1]) Si omnes universaliter salvarentur, impediretur bonum universale providentiae divinae ac perfectio universi, ad quam requiruntur diversi gradus in rebus et quod ex illis quaedam supremum, quaedam infimum locum teneant; impediretur etiam manifestatio justitiae divinae et major splendor misericordiae ejus circa electos; quae bona sunt multo majora, quam salus aliquorum. Alvarez, l. c. disp. 34. p. 261. — Demum id exigit pulchritudo universi, quae ex diversitate creaturarum et bonorum et malorum admixtione consurgit. Gonet, l. c. disp. 5. a. 1. §. 1. n. 5. p. 66.

[2]) Die zweite Richtung stimmt, wie wir bald sehen werden, in der Hauptsache mit der ersten überein.

[3]) Alvarez behauptet, der h. Thomas stelle resolutorie die Lehre seiner Richtung auf (disp. 110. p. 716); Gonet hält dafür, der h. Thomas habe die von Alvarez vertretene Anschauung vorgetragen und bewiesen (et docuit et demonstravit, l. c. p. 69); nach Godoy

31. Zunächst belehrt uns die h. Schrift ganz unzweideutig, daß Gott den ewigen Untergang keines Menschen wolle. Es steht geschrieben: Also ist es nicht der Wille eures Vaters, der im Himmel ist, daß Eines von diesen Kleinen verloren gehe. Und wiederum: Dein eigen Verderben bist du (ist aus dir), Israel. — Ueberdies bezeugt uns die h. Schrift, daß Gott vielmehr wolle, daß alle Menschen selig werden und das ewige Leben leben. So lesen wir: Gott will, daß alle Menschen

---

hätte der h. Thomas in diesem Punkte gar nicht ausdrücklicher sprechen können (quo nihil expressius potuit pro nostra sententia proferri; disp. 69. p. 346); die Salmantizenser, die „das großartigste und vollendetste Werk der Thomistenschule“ aufführten, entnehmen für ihre Behauptungen in der Regel die ratio fundamentalis aus dem h. Thomas. So die ältere Schule. — Anders denkt die jüngere. Nach Goudin und Billuart findet sich beim h. Thomas nicht einmal eine Andeutung an diese Lehre (nusquam meminit illius; Goudin, l. c. q. 3. a. 1. concl. 3. p. 390; cujus ne vestigium reperimus in S. Thoma; Billuart, l. c. diss. 9. a. 9. §. 2. p. 466.). sie widerspricht der Lehre des h. Thomas (repugnat doctrinae S. Thomae; Goudin, p. 391.), das Gegentheil trägt der h. Thomas ausdrücklich (expresse, id. ib.) vor. Graveson versteht es nicht und vermag es gar nicht zu begreifen, wie jene Lehrmeinung mit der Doktrin des h. Thomas in Einklang und Zusammenhang gebracht werden könne (ut candide dicam, non video nec capere possum, quo pacto cum ista sanctissimi praeceptoris nostri doctrina cohaerere et conciliari possit doctrina illorum Theologorum etc., l. c. ep. 9. p. 143); es ist für Graveson außer allen Zweifel gesetzt, daß der h. Thomas die von seiner Richtung vertheidigte Theorie gelehrt habe (hanc esse S. Thomae doctrinam nullus dubito; ib.). — Welche Beweiskraft einzelne aus dem ganzen Lehrsystem des h. Thomas herausgerissene Texte zu beanspruchen berechtigt sind, zeigt uns dieser Kampf der Thomisten auf das überzeugendste. So argumentirt beispielsweise Gonet (l. c. §. 5.) aus zwei Texten, in welchen sein Gegner Goudin (S. 390, 394) ausdrücklich seine, also, wie er glaubt, die ganz entgegengesetzte Ansicht ausgesprochen sieht. — Hierin liegt der Grund, warum ich früher behauptete und diese Behauptung auch jetzt noch voll und ganz aufrecht halte, daß zu den Quellen, aus denen die zur Entscheidung dieser Streitfragen nöthigen Beweisgründe zu entnehmen seien, „keineswegs der h. Thomas zähle, da bekanntlich die Kontroverse sich auch um die diesbezügliche Lehre des h. Thomas stetig und gewiß nicht in letzter Linie bewegte.“ (Jahrg. 1. dieser Zeitschr. S. 162).

selig werden. Und abermals: Der Herr will nicht, daß Jemand verloren gehe, sondern daß sich alle zur Buße wenden. Und wiederum: Ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß sich der Gottlose bekehre und lebe. Endlich: Die Güte Gottes leitet dich zur Buße. Wenn nun aber Gott den Menschen, ehe er dessen Schuld vorhersah, positiv vom ewigen Leben ausschlösse, und zur Erreichung dieses Zweckes alle Mittel anordnete (conquireret), läge es denn nicht auf der Hand, daß Gott die betreffenden Menschen nicht nur nicht zum ewigen Leben habe gelangen lassen, sondern vielmehr vom ewigen Leben habe ausschließen und im ewigen Untergang belassen wollen?[1])

Es ist sodann unmöglich, daß Gott das Heil aller Menschen wahrhaft und aufrichtig wolle, und daß er dennoch einen Theil der Engel und Menschen ohne deren Schuld von der ewigen Glorie ausschließe. Diese Sätze enthalten einen offenbaren Widerspruch[2]).

---

[1]) Probatur 1° iis Scripturae locis, in quibus apertissime dicitur, Deum, quantum est ex se, non solum neminem velle perire (Matth. 18. 14: Non est voluntas ante Patrem vestrum, ut pereat unus de pusillis istis, quo significatur, ut inquit ibidem S. Thomas, nullum voluntate Dei perire; Osee 13. 9: Perditio tua (ex te) Israel, i. e. nullo modo ex me; sed etiam velle, ut omnes salvi fiant et vivant vita aeterna: 1 Tim. 2. 4: Deus omnes homines vult salvos fieri; 2 Petri 3. 9: Non vult aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. Ezech. 33. 11: Nolo mortem impii, sed ut convertatur et vivat. Ad Rom. 2. 5: Benignitas Dei ad poenitentiam te adducit, ubi Apostolus nominatim alloquitur eum, qui sibi thesaurizat Dei iram i. e. reprobum. Atqui si Deus ante omnem culpam ex parte reprobi praevisam, positive decrevisset, eum a vita aeterna excludere et ad id media conquireret tanquam ad finem a se intentum, palam est, quod, quantum est ex se, non modo non vellet, eum vivere vita aeterna, sed potius ab ea excludi et in aeternum manere in interitu. Ergo etc. Goudin, l. c. q. 3. de praedest. a. 1. concl. 3. p. 389.

[2]) Contendo, voluntatem consequentem, qua Deus vellet aliquos sive angelos sive homines excludere a gloria aeterna citra ullum eorum praevisum demeritum, nullo pacto stare posse cum vera et sincera voluntate antecedenti salvandi omnes omnino homines . . . Voluntatem Dei consequentem excludendi aliquos sive angelos sive homines citra eorumdem eritum a gloria aeterna, stare posse cum

32. Ferner kann Gott die Strafe nicht vor der Schuld wollen. Der Ausschluß vom Himmel ist aber bei weiten die größte Strafe, das furchtbarste Unglück, weil wesentlich die Verdammung selbst[1]). Also kann Gott diese Strafe nur wollen, wenn seitens des Menschen eine Schuld vorliegt, der solche Strafe gebührt[2]).

33. Ueberdies mag man immerhin die Glorie des Himmels ein unverdientes Gut, eine unverdiente Wohlthat nennen, es bleibt dennoch wahr, daß, weil sie das höchste, ja das einzig wahre Gut ist, der Ausschluß von dem Besitze dieses Gutes, unter welchem Titel er auch vor sich gehen mag, mit dem Ausschlusse von der ewigen Seligkeit und sonach mit der Verstoßung in ewiges Elend und ewigen Untergang zusammenfällt. Wenn also dieser Ausschluß ohne Schuld des Menschen geschieht, dann hat Gott den Menschen ohne dessen Schuld dem ewigen Verderben überantwortet[3]). Und der Verdammte könnte sich durch die ganze Ewigkeit mit Recht beschweren, daß Gott ihn ohne jegliche Schuld dem entsetzlichsten Unglücke zu überliefern beschlossen habe, daß dies ungerecht und Gottes unwürdig sei, der doch nicht vor der Schuld die Strafe verhängen wolle, daß es seiner Güte fremd sei, und seinem Willen, alle Menschen selig zu machen, fern liege[4]).

---

vera et sincera Dei voluntate antecedenti salvandi omnes omnino sive angelos sive homines, nullus profecto mihi unquam persuaderi potuerit. Graveson, l. c. ep. 9. n. 4. p. 144.

[1]) Deus non vult poenam ante culpam, ut concedunt adversarii. Atqui a gloria in aeternum excludi est gravissima poena et summa miseria, imo ipsa essentialis damnatio, nempe poena damni. Billuart l. c. diss. 9. a. 9. §. 2. p. 469.

[2]) Ergo hanc exclusionem Deus ante culpam non voluit, sed solum praevisa culpa in poenam ejus infligere decrevit. Goudin, l. c. p. 391.

[3]) Gloria sive sit beneficium debitum sive indebitum (de quo postea), ut tamen res se habent, summum est, imo unicum verum bonum creaturae rationalis, extra quod nullum ei superest. Unde quovis titulo ab ea excludi, est reipsa excludi a beatitudine, et in summam miseriam aeternumque interitum dejici. Ergo quovis titulo ante culpam hanc exclusionem decernere, nihil aliud est quam aeternum interitum summamque miseriam ante culpam decernere. Goudin, l. c. 391. Cf. Billuart, l. c.

[4]) Nobis aeternum interitum summamque miseriam ante culpam decrevit, quod sane videtur injustum, indignum Deo, qui non vult infligere poenam ante culpam, et plane alienum a bonitate et v-

34. Endlich ist es unwahr, daß die Seligkeit ein dem Menschen nicht zustehendes, unverdientes Gut ist. In der übernatürlichen Ordnung ist die Seligkeit des Himmels des Menschen letzter Zweck, und der Mensch ist von Gott zu diesem Zwecke hingeordnet; auf diese Weise gewinnt aber der Mensch ein gewisses Anrecht auf die Glorie des Himmels, und Gott kann ihn von derselben nur dann ausschließen, wenn er durch seine Schuld sich derselben unwürdig gemacht hat[1]). Und wiederum wäre die Klage der Verdammten berechtigt, daß Gott ohne ihre Schuld sie ihres Rechtes beraubt habe[2]).

Nach alledem erweist sich diese Ansicht als zu hart[3]); sie scheint eine Art von Hartherzigkeit und Grausamkeit in sich zu begreifen[4]); als der einzige Urheber des Ausschlusses eines Menschen vom Himmel erscheint gleichsam Gott, und nicht der Mensch selbst[5]). Dies aber ist geradezu unerträglich[6]).

---

luntate Dei, qui vult sincere salutem omnium omnino hominum. Graveson, l. c. p. 145.

[1]) Hoc ipso quo homo ordinatus est a Deo ad gloriam, gloria vi hujus ordinationis fit ipsi quodammodo debita, ad illamque habet jus saltem inchoatum, non quidem suis meritis innixum, sed fidelitati et sinceritati divinae ordinationis, a qua ideo Deus ipsum excludere non potest nisi per suam culpam ea se praebeat indignum. Billuart, l. p. 470.

[2]) Quorsum ergo Deus ante praevisam culpam privavit nos isto jure et exclusit nos a gloria, tanquam a beneficio indebito? Graveson, l. c. p. 145.

[3]) Eam duriorem arbitramur. Billuart, l. c. p. 470.

[4]) Sapit, ut mihi videtur, inclementiam et aliquod crudelitatis genus. Graveson, l. c. p. 157; Inclementiam redoleret. Goudin, l. c. p. 403.

[5]) Ex quo sequi videtur, Deum esse solum auctorem ac causam exclusionis a gloria, non vero reprobos. Graveson, l. c. p. 146.

[6]) Hoc enim omnino intolerabile est. Goudin, l. c. p. 398. — Nichtsdestoweniger glaubte in neuerer Zeit Bisping, auf das Ansehen des Estius gestützt, sich zu dieser „harten" und „hartherzigen" und „unerträglichen" Lehrmeinung bekennen zu sollen, wahrscheinlich um der „laxern Prädestinationslehre" nicht huldigen zu müssen. Sein Bekenntniß lautet: „Noch schärfer erklärt diese Worte (Röm. 9. 21.) Estius, welcher darin vom h. Augustin abweicht, daß er unter φύραμα nicht die massa

35. Hiermit möge die erste Richtung der Thomistenschule ihre Abfertigung gefunden haben. Wir wenden uns nunmehr zur zweiten Richtung. Als deren hauptsächlichsten Führer nennt man uns thomistischerseits den bereits öfter angeführten Gonet, der, wie H. Serry uns versichert, der vorzüglichste Thomist aus der neuern Zeit ist[1]. Gonet stimmt vollständig den Vertretern der ersten Richtung bei; nur glaubt er ihre Lehrmeinung dahin mildern zu müssen, daß Gott den Menschen nicht ohne jede Schuld des letzteren von der ewigen Glorie ausschließe; die Schuld, die den Grund dieses Ausschlusses bilde, liege zwar nicht in den persönlichen Sünden der Einzelnen, sondern lediglich in der Erbsünde[2]. — Wenn wir Contenson Glauben beimessen, hatte vor Gonet kein Thomist diese Lehre vertheidigt, und es kann sie kein

damnata, sondern die Menschen überhaupt ohne Rücksicht auf die Ursünde versteht; denn, sagt er ganz richtig, der Apostel sage hier nicht, der Töpfer mache aus derselben Masse ein Gefäß zur Ehre, ein anderes lasse er in der unedlen Masse zurück, sondern er sage vielmehr, der Töpfer mache aus derselben Masse das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre. Er gibt dann den Sinn dieser Worte dahin an: Wie in den Theilen einer Thonmasse kein Grund liegt, warum der Töpfer aus dem einem Theile ein edles, aus dem andern ein unedles Gefäß macht, so liegt auch in den einzelnen Menschen als Theil der gesammten Menschenmasse kein Grund, warum dieser von Gott prädestinirt, jener nicht prädestinirt werde; der einzige Grund, den wir dafür angeben können, ist der Wille Gottes. Diese Deutung stimmt am besten mit den Worten des Apostels und mit dem ganzen Zusammenhange." (Erklärung des Briefes an die Römer, S. 283). Die richtige Exegese dieser Worte des Apostels gibt Kard. Franzelin, a. a. O. Thes. 65. p. 671. Bezüglich der Commentare des Estius scheint man im allgemeinen eine Bemerkung des gelehrten Plessis d'Argentré nicht genug zu beachten, die sich in einer seiner den Werken Grandins beigegebenen Abhandlungen findet. Er sagt: Admodum caute Estius legendus est, nec sane dignus mihi videtur, qui ut optimus interpres D. Pauli praedicetur. Grandin, Opera theol. tom. 3. de praedest. commentar. histor. 15. (Paris. 1710).

[1]) Recentium Thomistarum facile princeps. Serry, Hist. Cong. l. 4. c. 20. p. 509.

[2]) Docent illi Thomistae, reprobationem negativam hominum in statu naturae lapsae supponere praevisionem peccati non quidem actualis, sed originalis, quod volunt esse motivum, propter quod Deus non omnes homines lapsos eligit ad gloriam. Graveson, l. c. p. 143.

Thomist vertheidigen ohne des ganzen Systems und aller Prinzipien seiner Schule zu vergessen[1]). Gonet seinerseits glaubte sich im vollsten Einverständnisse mit dem h. Thomas zu wissen, mit dessen Doktrin diese Lehrweise besser übereinstimme[2]), und der diesen Lehrpunkt auf das klarste und unzweideutigste entwickele[3]), und seine diesbezügliche Ansicht nicht, wie man behaupte, in der Summa geändert habe[4]). Auch beruft sich Gonet auf Lemos und Godoy, gewiß Namen guten Klanges in der Thomistenschule[5]). Daß endlich Gonet seine Meinung gut vertreten haben müsse, bezeugen die Namen jener Theologen, die ihm, nach Gazzaniga's Bericht[6]), späterhin Gefolgschaft leisteten. Wir nennen nur Gotti, der eine Aenderung der Anschauungen Gonet's für unmöglich hält, es sei denn, man wolle in diesem Fragepunkt den h. Thomas verlassen[7]); und den so gefeierten Massoulié, der in Gonet's Lehre die einzig richtige Ansicht des h. Thomas niedergelegt findet[8]).

Auch dieser Richtung erstanden in der Thomistenschule heftige Feinde, die natürlich ihre Gegenaufstellungen als die lauterste Lehre des h. Thomas ausgaben[9]), der die entgegengesetzte Ansicht auch nicht mit einer Silbe erwähne[10]), und über dessen hierhergehörigen Anschauungen gar kein Zweifel bestehen könne[11]).

---

[1]) Non posse nisi oblitos suae doctrinae et principiorum suorum asserere, reprobationem hominum, prout est exclusio a beneficio indebito, supponere peccatum originale. Contenson, Theol. ment. et cord. tom. II. diss. 6. c. 2. specul. 2.

[2]) Doctrinae D. Augustini et S. Thomae conformior. Gonet, l. c. disp. 5. a. 3. n. 74. p. 75.

[3]) Clarissime (n. 81); apertissime (n. 80).

[4]) Ib. n. 83.

[5]) Ib. n. 74.

[6]) L. c. diss. 6. c. 9. p. 365.

[7]) A DD. Augustino et Thoma recedunt. L. c. q. 4. dub. 2. §. 5. n. 31.

[8]) Quam ego verissimam Sanct. Augustini et Thomae sententiam esse non dubito. S. Thom. sui interpr. II. diss. 1. q. 8. a. 12.

[9]) Puram Sanctorum Augustini et Thomae complectitur doctrinam. Graveson, l. c. p. 152.

[10]) Nullibi ne verbulo tenus innuit. Goudin, l. c. p. 408.

[11]) De mente ac sententia S. Thomae nullus, ut mihi videtur, extat dubitandi locus. Graveson, l. c. p. 153. Cf. Alvarez, l. c.

36. Diese Milderung bekämpft sowohl die erste bereits gezeichnete Richtung dieser Schule, als auch besonders die dritte Richtung, die wir noch kennen zu lernen haben. Der Kampf war allerdings ein leichter. Denn das Konzil von Trient hat als Glaubenssatz verkündet, daß durch die Taufe alles getilgt werde, was irgendwie den Namen Sünde verdiene, daß also nichts in dem Getauften zurückbleibe, das ihn des Hasses Gottes und folgerichtig der Verdammniß würdig mache; im Gegentheil, der Getaufte ziehe einen neuen Menschen an, er sei unschuldig und rein, von Gott geliebt, ein Kind und Erbe Gottes, dem nichts den Eingang zum Himmel verwehre[1]). Und dennoch soll die Erbsünde der Grund sein, warum Gott den Menschen verwirft, von seiner Glorie ausschließt und somit zur furchtbarsten Strafe verurtheilt? In diesem Falle müßte entweder die Erbsünde durch die Taufe nicht nachgelassen worden sein oder sie müßte wieder aufleben, weil sie durch die Taufe eigentlich nur verdeckt, aber nicht getilgt wurde — Behauptungen, die sich mit den Aussprüchen des h. Kirchenrathes nicht vereinbaren lassen[2]). — Durch diese Gegengründe erschreckt, behauptete ein Theil der Vertreter der in Rede stehenden Richtung, die Erbsünde könne nur in Bezug auf den Ungetauften als Grund seiner Verwerfung betrachtet werden. Allein Lemos bemerkte bereits, daß dies eine ganz unhaltbare Behauptung sei[3]). Und in

p. 716. n. 9. — Gazzaniga hält einen der Lehrmeinung Gonet's günstigen Text des h. Thomas für geradezu entscheidend (omnino decretorius est textus ille) und für sich allein schon genügend, um über die Ansichten des h. Thomas das richtige Licht zu verbreiten (hoc unum testimonium sufficiens videtur ad mentem S. Thomae probe cognoscendum). Goudin dagegen behauptet, dieser Text sei verfälscht (ut corrupte habent impressi codices) und gebe nach der uns vorliegenden Lesart gar keinen Sinn (verba nullum sensum efficiunt). Vgl. Gazzaniga n. 278; Goudin S. 416; Billuart S. 492.

[1]) Sess. 5. can. 5.

[2]) Ergo adultus baptizatus non reprobatur propter peccatum originale dimissum, alias aliquid damnationis esset his, qui per baptismum sunt renati, ac per consequens, vel rediret postea peccatum originale aut non fuisset remissum per baptismum, sed tantum diceretur radi vel non imputari, quod est contra Concilium. Alvarez, l. c. disp. 110. p. 718.

[3]) Alqui discipuli S. Thomae hoc argumento territi dixerunt, peccatum originale causam esse reprobationis eorum dumtaxat, in quibus

der That ist diese Antwort eine eitle Ausflucht, die uns unbedingt zu der Frage berechtigt, ob jene Thomisten zugegen gewesen seien, als Gott seine Rathschlüsse faßte, da sie so genau hierüber Rechnung zu legen wissen[1]). — Hiermit können wir auch die zweite Richtung als abgethan betrachten.

37. Es erübrigt uns nun noch die Besprechung der dritten Richtung der Thomistenschule. Als ihr Vertreter gilt Goudin[2]). Allerdings hatte Nazarius diese Richtung einigermaßen präformirt[3]), allein Goudin hat ihr eine bestimmte, systematische Fassung gegeben[4]). Nach ihm ist die Verwerfung nicht jener Willensakt Gottes, durch welchen Gott einen Theil der Engel und Menschen, ohne ihre Schuld zu berücksichtigen, von der ewigen Glorie als einem ihnen nicht gebührenden Gute ausschließt, sondern jener Willensakt Gottes, durch welchen er zuläßt, daß ein Theil der Engel und Menschen ihrer Hinfälligkeit überlassen bleibe und so in persönliche Sünden falle, und durch ihre eigene Schuld der ewigen Glorie verlustig gehe, und schließlich für diese Schuld wirklich von der Glorie ausgeschlossen und den Höllenstrafen überliefert werde[5]). —

remittendum non erat. Sed bene advertit Thomas de Lemos n. 222, hanc sententiam sustineri non posse, quod variis rationibus ostendit. Gazzaniga, l. c. 382.

1) Rogo enim adversarios, adfuerint ne divinis consiliis, ut ita factum rescire potuerint. Goudin, l. c. p. 409.

2) Für Goudin's Ansicht suchte sodann dessen Schüler Graveson in seinen Briefen Propaganda zu machen (Cf. l. c. ep. 9. p. 144. sqq.); Billuart (qui Goudinum exscripsit fere totum; Gazzaniga, l. c. c. 9. p. 373) trat entschieden auf Seite beider (a quibus, quae hic dicturi sumus, magna ex parte mutuabimus; Billuart, l. c. diss. 9. a. 9. p. 143.

3) Cf. l. c. q. 23. a. 5. p. 873. seqq.

4) L. c. q. 3. de praedest. a. 1. p. 379. sqq.

5) Postremo alii Thomistae censent, reprobationem negativam sive Angelorum sive hominum lapsorum non esse voluntatem Dei excludentis ante omnem actualem culpam praevisam aliquos sive angelos sive homines lapsos a gloria aeterna, tanquam a beneficio ipsis indebito, sed esse voluntatem Dei permittentis, ut aliqui sive angeli sive homines lapsi suae defectibilitati permissi in actualia peccata labantur et sua culpa ab aeterna gloria excidant, et deinde illos (post praevisa eorum personalia seu actualia peccata) re ipsa excludendi a gloria seu a regno coelesti aeternaeque poenae tam damni quam sensus addicendi. Graveson, l. c. p. 143.

Dies also soll endlich die richtige Ansicht des h. Thomas sein; so versichern uns wenigstens, wie wir oben bei der Widerlegung der ersten Richtung hörten, sämmtliche Vertreter dieser dritten Richtung[1]).

38. Unser Urtheil über diese Richtung ist folgendes: es mag immerhin die Ausdrucksweise, deren sich die Vertreter dieser Lehrmeinung bedienen, eine abgeschwächtere und mildere sein, sachlich wird uns vollständig die von ihnen selbst so scharf verurtheilte Ansicht der ersten Richtung geboten. Wir wollen sofort den Beweis für diese Behauptung antreten.

39. Die Vertheidiger dieser Reprobationstheorie erklären ausdrücklich, Gott schließe zwar die Verworfenen nicht ohne ihre Schuld von der Glorie aus als einer ihnen nicht gebührenden Wohlthat, aber er schließe sie ohne ihre Schuld von der wirksamen Erwählung zur Glorie aus[2]); und zwar schließe er sie positiv von dieser Erwählung aus, als einer ihnen nicht gebührenden Wohlthat[3]). Wenn nun aber die Verworfenen positiv von der Auserwählung zur Glorie ausgeschlossen sind, und zwar ohne ihre Schuld, dann sind sie offenbar eo ipso auch positiv von der Glorie ausgeschlossen, und zwar ohne ihre Schuld. Nur die Auserwählten gelangen ja zur Glorie, weil eben nur sie wirksam zur Glorie vorherbestimmt sind, und nur das allein in der Zeit sich vollzieht, was Gott von Ewigkeit her beschlossen hat[4]). Hiermit kehrt aber der Sache nach die Hauptthese der ersten Richtung wieder, und der Vorwurf der Härte, sowie alle Beweise, die Goudin und seine Anhänger gegen die erste Richtung vorbrachten, fallen in ihrer ganzen dogmatischen Vollkraft und Schwere auf diese Thomisten selbst zurück.

---

[1]) Kardinal Franzelin hält dieser sowohl als den beiden bereits besprochenen Richtungen gegenüber das Gegentheil für Wahrheit, weil für die doctrina clarissima et nulli ambiguitati obnoxia S. Doctoris. L. c. thes. 64. p. 651.

[2]) Negamus quidem reprobos ante culpam excludi positive a gloria tanquam beneficio indebito, at contendimus ipsos ante culpam excludi ab electione efficaci ad gloriam. Billuart, l. c. p. 476.

[3]) Attamen concedendum est, Deum reprobos exclusisse etiam positive ab electione, ut a beneficio indebito. Goudin, l. c. p. 397.

[4]) Deus enim nihil facit in tempore, quod ab aeterno non praedefinierit, se facturum. Goudin, l. c. tract. 2. q. 2. a. 4. §. unic. p. 254.

40. Die Vertreter dieser Richtung behaupten überdies, daß derjenige, welcher durch die Gnade zur Glorie hingeordnet wird und auf diese Weise ein Anrecht auf die Glorie gewinnt, ohne seine Schuld von der Glorie nicht ausgeschlossen werden könne, daß aber nichtsdestoweniger diesem Menschen die wirksame Auserwählung zur Glorie nicht gebühre[1]), daß er somit ohne seine Schuld von der wirksamen Erwählung zur Glorie, als einer unverdienten Wohlthat, ausgeschlossen werden könne[2]). In diesen Sätzen scheint denn doch ein offenbarer Widerspruch zu liegen. Wenn jener Mensch durch die Gnade ein Anrecht auf die Glorie gewonnen hat, wie kann ihn dann Gott, ohne daß irgend eine Schuld seitens dieses Menschen vorliegt, seines Anrechtes dadurch berauben, daß er ihn ohne seine Schuld positiv von der Erwählung zur Glorie ausschließt? Durch den Ausschluß von der wirksamen Erwählung zur Glorie verliert der Mensch faktisch, ja metaphysisch nothwendig die Glorie, auf die er doch, wie diese Thomisten selbst einbekennen, ein Anrecht hatte, und er verliert sie ohne seine Schuld. — Obigen Widerspruch glaubt man heben zu können durch die Unterscheidung zwischen unverschuldetem wirksamen Ausschluß von der Glorie und unverschuldeter Nicht-Erwählung zur Glorie. Jener, sagt man, setzt in Gott folgenden Willensakt voraus: ich will jenen die Glorie nicht geben[3]); diese dagegen folgenden: ich will jene zur Glorie nicht auserwählen[4]). Wir vermögen keinen sachlichen Unterschied zwischen dieser Nicht-Erwählung und jener Aus-

---

[1]) Licet iis, qui per gratiam ordinantur ad gloriam, sic debeatur gloria ut ab ea excludi non possint, nisi propter culpam, non ideo ipsis debetur electio efficax ad istam gloriam. Billuart, l. c. p. 476.

[2]) Unde ante culpam possunt excludi ab ista electione ad gloriam tanquam a beneficio indebito. Id. ib.

[3]) Nolo isti gloriam aeternam dare. Graveson, l. c. p. 158. Volo ut iste a gloria deficiat. Goudin, l. c. p. 397. Volo ceteros rejicere a gloria. Billuart, l. c. p. 476.

[4]) Nolo istos eligere ad gloriam. Graeveson, l. c. Nolo istum eligere ad gloriam. Goudin, l. c. Volo permittere ut ceteri sua culpa decidant a gloria, qui actus est quidem exclusio ab electione efficaci ad gloriam, sed non exclusio positiva a gloria. Billuart, l. c.

schließung zu entdecken. Wie der positiv von der Glorie Ausgeschlossene nicht in dem Himmel kommt, so kommt auch der positiv Nicht-Erwählte nicht in den Himmel. Es gestehen deßhalb auch die Vertheidiger der in Rede stehenden Lehre unumwunden zu, daß der Unterschied zwischen ihrer Ansicht und der von der älteren Schule vertretenen, schließlich nur in der Ausdrucksweise gefunden werde. Wenn die Anhänger der ersten Richtung (sagen sie) unter dem Ausschluß von der Glorie sich nichts anderes denken, als den Ausschluß von der wirksamen Erwählung, nicht aber einen positiven und unmittelbaren Ausschluß von der Glorie, dann stimmen sie thatsächlich mit uns überein, nur drücken sie sich undeutlich aus[1]). Uns will bedünken, der Ausschluß von der wirksamen Erwählung zur Glorie falle vollständig mit dem positiven und unmittelbaren Ausschluß von der Glorie zusammen, möge man die Ausdrücke stellen, wie man wolle. Dem Verworfenen wird es, falls ihn einmal ein seiner Schuld vorangehender „Ausschluß" treffen muß, ganz gleichgiltig sein, ob ihn der Ausschluß von der wirksamen Erwählung zur Glorie trifft, oder aber der positive und unmittelbare Ausschluß von der Glorie; denn die Wirkung ist, wie man gegnerischerseits zugesteht, in beiden Fällen ganz die gleiche[2]). Ob man behaupte (sagt mit Recht Lessius), Gott wolle, daß der Mensch ewig zu Grunde gehe, oder er wolle den Menschen nicht unter die Zahl seiner Auserwählten aufnehmen, ist nach dem Dafürhalten aller Menschen eines und dasselbe. Aus beiden Willensbeschlüssen ergibt sich in gleicher Weise die — Verdammung. Und wenn ein Mensch einen dieser Willensbeschlüsse wählen müßte, wäre es ihm und jedem anderen ganz gleichgiltig, welchen er wähle, da ja beide ohne jede Rücksicht auf seine Werke gefaßt worden sind[3]).

---

[1]) Quod si forte adversarii nihil aliud intelligunt quam istam exclusionem ab electione efficaci ad gloriam, et non positivam et immediatam exclusionem a gloria, reipsa convenimus, sed peccant in modo loquendi. Billuart, l. c. p. 476. — Idem reipsa nobiscum sentient, sed minus exacte loquentur etc. — Goudin, l. c. p. 398.

[3]) Idem sequetur effectus ex parte reprobi. Billuart, l. c. p. 476. — Respondeo, eundem quidem effectum sequi etc. Goudin, l. c. p. 307.

[2]) Lessius, de praedest. sect. 2. n. 13.

41. Auch die Ausführung des göttlichen Planes, wie ihn sich diese theologische Richtung denkt, wird von ihr nur dem Ausdrucke nach milder dargestellt, sachlich finden wir die Anschauungen der ersten Richtung unverändert wieder. Oder was sollen wir uns denn unter dem Willen Gottes denken, der zuläßt, daß ein Theil der Menschen seiner Hinfälligkeit und Schwäche überlassen bleibe, so in Sünden verfalle und wegen der Sünde der ewigen Strafe? Nichts anderes, als die Entziehung der thomistisch wirksamen Gnade, wie die gesammte Thomistenschule von ihren Anfängen an in vollster Uebereinstimmung lehrt[1]). Wenn Gott, sagt Goudin, den Menschen auch nicht ohne seine Schuld von der Glorie, als einer ihm nicht gebührenden Wohlthat, ausschließen kann, so kann er ihm doch die unverdiente Wohlthat der Gnade vorenthalten, die ihn wirksam rettet, weil sie ihn in seiner Hinfälligkeit derart schützt, daß er sicher zur Glorie gelangt[2]). Gott kann also nach diesen Thomisten auch vor der Schuld des Menschen beschließen, ihn nicht zu retten, d. h. ihn nicht durch die wirksame Gnade zu unterstützen, d. h. zuzulassen, daß er durch seine Schuld verloren gehe[3]). Allein nach der einstimmigen Lehre der Thomisten, einer Lehre, zu der sich Goudin und sein Anhang oft und entschieden bekennt, wird der Mensch ohne die thomistisch wirksame Gnade niemals ein heilsames Werk setzen[4]). Wenn also Gott einem Menschen ohne dessen Schuld diese Gnade entzieht, wird der betreffende Mensch niemals gut handeln. Und dennoch soll Gott das Heil dieses Menschen aufrichtig und fruchtbar wollen? — Man erwiedere uns nicht, Gott gebe jenem Menschen die thomi-

---

[1]) Permissio nihil est aliud, quam privatio efficacis auxilii, quo posito omne malum impediretur. Bannez, l. c. p. 271.

[2]) Licet ei, qui per gratiam ordinatur ad gloriam, debeatur gloria nisi per culpam ea se indignum reddat, et sic a gloria non possit positive excludi ut a beneficio indebito, non tamen ei debetur beneficium gratiae efficaciter salvantis et eum a sua defectibilitate ita protegentis, ut ad gloriam certo perveniat. Goudin, l. c. p. 397.

[3]) Unde etiam ante culpam potest Deus titulo beneficii indebiti velle ipsum non salvare h. e. non adjuvare efficaciter, quod est velle permittere, nt per culpam a gloria decidat. Billuart, l. c. p. 473.

[4]) Vgl. Jahrg. 1. dieser Zeitschr. S. 196. n. 21.

stisch zureichende Gnade[1]). Denn es wird ja nach der Lehre des Thomismus niemals geschehen, daß ein erwachsener Mensch mit der thomistisch zureichenden Gnade mitwirke[2]). Es liegt sogar nach der Meinung dieser Theologen die vorzüglichste Funktion der wirksamen Gnade gerade darin, daß sie der zureichenden Gnade zur Wirkung verhilft; so oft also die zureichende Gnade ihre Frucht trägt, ist dies stets der wirksamen Gnade zuzuschreiben[3]). Und diese Behauptungen sieht man überdies als die Lehre des Tridentinums an, das unzweideutig zu verstehen gebe, durch die wirksame Gnade werde uns gewährt, daß wir die zureichende gebrauchen[4]). Wenn aber Gott einem Menschen jene Gnade entzieht, ohne welche er keine andere jemals benützt, wenn er ihm diese Gnade zudem ohne jede vorangehende Schuld entzieht, einzig nur, weil er ihn nicht erwählte, wie soll dann Gott aufrichtig und wahr das Heil jenes Menschen wollen?

42. Wir wollen jedoch an dieser Stelle mit den Thomisten über die von ihnen vertheidigte zureichende Gnade nicht rechten[5]). Die Natur dieser Gnade ergibt sich a priori aus folgender Erwägung. — Der Ausschluß von der wirksamen Erwählung zur Glorie geht offenbar den Beschlüssen Gottes, die sich auf die Austheilung der Gnade beziehen, voran. Sonach ist es Gott sich und der Unwandelbarkeit seines Beschlusses schuldig, die Austheilung der Gnade so einzurichten, daß keiner der

---

[1]) Permittit, ut nativa sua fragilitate incidat in peccatum ei non concedendo auxilium per se efficax, tametsi ei largiatur auxilia vere sufficientia in sensu tamen thomistico intellecta. Graveson. l. c. p. 159.

[2]) Respondeo, quantum ad adultos nunquam contingere, ut quis cum solo auxilio sufficiente reipsa recte agat. Goudin, l. c. q. 2. a. 1. p. 295.

[3]) Fatendum tamen, cum perveniunt auxilia sufficientia ad fructum boni operis, id semper referendum esse ad gratiam efficacem, cujus praecipuum munus est, praestare ne gratiae sufficienti resistamus. Goudin, de gratia, q. 5. a. 3. §. 2. p. 268.

[4]) Ex mente Concilii consensus et quod bene utamur gratia sufficiente, nobis rursus est a Deo per gratiam efficacem. Goudin, de volunt. l. c. a. 3. p. 349.

[5]) Vgl. die frühere Abhandlung: „Die zureichende Gnade im Thomismus"; Jahrg. 1. dieser Zeitschr. S. 497. ff.

Nicht-Erwählten unter die Zahl der Erwählten eingereiht werde. Mit andern Worten: wenn Gott vorherweiß, daß ein Nicht-Erwählter mit einer Gnade bis an sein Lebensende mitwirken würde, wäre dies für Gott, zufolge seines Beschlusses, diesen Menschen von der Erwählung auszuschließen, ein nicht nur hinreichender, sondern nothwendiger Grund jenem Menschen eine derartige Gnade vorzuenthalten. Mithin schuldet Gott es sich selbst, dem Menschen, den er von der Erwählung zur Glorie ausschloß, nur solche Gnaden zu geben, von denen er vorherweiß, daß mit ihnen der Wille faktisch nicht mitwirken werde. Dies alles scheint aber der Güte und Barmherzigkeit Gottes unwürdig zu sein[1]), der ja so oft bei sich selbst es uns geschworen hat, er wolle nicht den Tod des Sünders, er wolle nicht, daß irgend ein Mensch verloren gehe; es scheint in offenbarem Widerspruche mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes zu stehen, der alle Gnaden bei allen Menschen dahin richtet, daß alle zum Heile gelangen[2]).

43. Ueberhaupt ist es uns ganz und gar unerfindlich, wie nach dieser Theorie der allgemeine Heilswille Gottes festgehalten werden könne. Gott hat die Zahl der ohne ihr Verdienst Erwählten festgesetzt[3]). Eine Vermehrung oder Verminderung dieser Zahl ist nicht möglich[4]). Alle Menschen, die in dieser Zahl nicht miteinbegriffen sind, hat Gott ohne ihre Schuld positiv von der Erwählung zur Glorie ausgeschlossen. Er wollte also, daß sie nicht zur Zahl der Erwählten gehörten, weil er sie nicht erwählen wollte. Wie nun, ergibt sich aus diesem Willensbeschlusse Gottes nicht mit metaphysischer Gewißheit, daß die Nicht-Erwählten auch nicht zum Heile gelangen? Die Erlangung des Heiles seitens der Nicht-Erwählten stände ja im Widerspruche mit dem wirksamen Willen Gottes. Und dennoch soll Gott das Heil aller Menschen wahrhaft und werkthätig wollen? — Oder ist es etwa dennoch möglich,

---

[1]) Goudin selbst gesteht dies ein in folgenden Worten: parum est, habere gratiam, si in vacuum habeatur seu effectu careat. De gratia, l. c. §. 3. p. 298.

[2]) Cf. Card. Franzelin, l. c. p. 553. n. 3; Hurter, Theol. dogm. II, 72.

[3]) Numerus praedestinatorum est certus. Billuart, l. c. a. 7. p. 452.

[4]) Divina praedestinatio certissima est, ut proinde Deo certissime notus sit salvandorum numerus, qui nec augeri potest nec minui. Gazzaniga, l. c. p. 346.

daß einer der ohne ihre Schuld Nicht-Erwählten zum Heile gelange? Es ist dies metaphysisch unmöglich, und zwar einerseits deßhalb, weil Gott beschlossen hat, sie von der wirksamen Erwählung positiv auszuschließen, Gottes wirksame Willensbeschlüsse aber metaphysisch nothwendig zur Erfüllung gelangen; andererseits deßhalb, weil Gott nach dem Thomismus in seinen Beschlüssen alles Zukünftige vorhersieht, Gottes Vorherwissen aber metaphysisch nothwendig wahr sein muß. — Wenn also Gott einen Menschen ohne seine Schuld positiv von der Erwählung zur Glorie ausschließt, scheint die Wahrheit, daß Gott das Heil aller Menschen wolle, gefallen zu sein[1]).

44. Wir halten demnach unerschüttert an der Lehre fest, daß die Erwählung zur Glorie und die Ausschließung von der Glorie die Verdienste der Erwählten und die Mißverdienste der Verworfenen zur Voraussetzung haben. Gott gibt allen Menschen, die zur Erlangung des Heiles nothwendigen und ausreichenden Gnaden, weil er will, daß alle Menschen selig werden; beim Menschen steht es, durch Benützung dieser Gnaden d. h. durch gute Werke seine Auserwählung sicher zu stellen, oder aber durch Mißbrauch der Gnaden d. h. durch eigene Sünde und Schuld dem Verderben zu verfallen. Diese Lehre hebt und nährt das christliche Leben, sie entspricht der Ueberzeugung des katholischen Volkes, sie gibt Vertrauen und Muth, Licht und Kraft in der Nacht der Versuchung und des Unglücks, sie zeigt uns klar und bestimmt, daß Gott uns treu und innig liebe, sie erweist sich in Uebereinstimmung mit der Lehre der h. Schrift und der Väter unserer h. Kirche, sie findet endlich ihre so gewaltige Bestätigung in der furchtbaren Katastrophe auf Golgatha, die ein vernichtend gewisser, göttlich erhabener Kommentar ist zu dem großen Trostworte: Gott will, daß alle Menschen selig werden.

1) Daß die Thomisten selbst in der Praxis ihrer Theorie nicht die mindeste Folge geben, führt Hurter a. a. O. treffend aus.

Der heilige Petrus Chrysologus und seine Schriften[1].

Von J. Looshorn.

I. Lebensscizze des h. Kirchenlehrers.

Die Lebensumstände des heiligen Petrus Chrysologus lassen sich nicht in allen Einzelheiten mit unbedingter Gewißheit feststellen. Abgesehen von den wenigen Nachrichten in seinen Reden fehlen gleichzeitige Mittheilungen über ihn fast gänzlich. Sein Biograph Agnellus[2], der auch Andreas heißt, lebte etwa 400 Jahre später.

---

[1]) Ueber diesen h. Lehrer haben in neuerer Zeit geschrieben Liverani (Spicilegium Liberianum digessit et recensuit Franciscus Liverani, antistes urbanus etc. Florentiae 1863. 778 p. in fol. von S. 125—203); ferner Dr. Dapper (Der h. Petrus Chrysologus, der erste Erzbischof von Ravenna; eine Monographie von Dr. Hermann Dapper, Ober-Pfarrer und Schulinspektor in Gemünd, Rheinpreußen. Köln und Neuß. L. Schwann'sche Verlagsbuchhandlung 1867) und Dr. von Stablewski (Der h. Kirchenvater Petrus von Ravenna, Chrysologus, nach den besten Quellen dargestellt von Dr. Florian v. Stablewski, Religionslehrer am kgl. Gymnasium zu Schrimm. Posen, M. Leitgeber und Comp. 1871); endlich i. J. 1874 M. Held bei der Uebersetzung „Ausgewählter Reden des h. Petrus Chrysologus" in der Bibliothek der Kirchenväter (Kempten). Außer diesen neueren Arbeiten, welche sämmtlich die Nothwendigkeit einer neuen Recension der Reden des hl. Erzbischofs von Ravenna betonen, haben wir benutzt die Mainzer Ausgabe der Sermones von 1607, die Ausgaben von Mita, Pauli und Migne sowie die von der Kritik zur Textrecension noch nicht beigezogenen wichtigen Handschriften der kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München.

[2]) Cf. Agnelli qui et Andreas lib. pontif. etc. edid. O. Holder-Egger (Monumenta Germ. hist.; Scriptores rer. Langob. et Ital. saec. VI—IX.) Hannov. Hahn, 1878. 4°. p. 265 ss. 310 ss.

Diesem aber war es in seinen Vitae pontificum Ravennatensium weniger um kritische und chronologische Genauigkeit zu thun, als darum, in panegyrischer Weise die Bischöfe seiner Kirche zu feiern. Er selbst gesteht beim vorletzten Vorgänger unseres Heiligen, daß, wo ihm die geschichtlichen Quellen nicht fließen, er auch Dichtung und Legende nicht verschmäht. Mit Vorsicht ist also zu prüfen, ob Angellus facta oder ficta erzählt. Was wir Zuverlässiges über Petrus Chrysologus wissen, ist wohl am besten im römischen Breviere beim 4. Dezember zusammengefaßt.

Geboren ist der Heilige in Forocornelium, dem heutigen Imola, in Aemilien, von angesehenen christlichen Eltern, wahrscheinlich 406 n. Ch. Der dortige Bischof Cornelius, ein Römer, der seit 400 den Hirtenstab führte, wurde, wie Petrus selbst sagt, sein geistiger Vater, wohl zunächst durch die Taufe, dann durch religiösen Unterricht und Erziehung, durch die Aufnahme unter den Klerus und die Ordination[1]).

Cornelius erkannte die hohe geistige Begabung, und setzen wir bei, übernatürliche Bevorzugung des heil. Jünglings, der zugleich durch körperliche Schönheit ausgezeichnet war; er überwachte sorgfältig seine geistige Ausbidung und verwendte ihn frühzeitig im Dienste seiner Kirche, indem er ihn zu seinem Diakon weihte.

Der Unterricht zur Zeit des Petrus Chrysologus dürfte kaum verschieden gewesen sein von demjenigen, welchen im 6. Jahrhundert Cassiodor in seinen Schriften: De artibus ac disciplinis liberalium litterarum und De institutione divinarum litterarum empfahl. Petrus war des Griechischen wie Lateinischen mächtig; beide Sprachen waren für einen Gebildeten damaliger Zeit unentbehrlich. Stablewski will in den Reden unseres Heiligen Anklänge an lateinische Klassiker finden. Ob er auch des Hebräischen kundig war, steht dahin, und wenn seine ganze Diction demselben vielfach ähnlich ist, so konnte dieses auch von dem frühzeitigen und unermüdeten Studium der h. Schriften nach der Itala und Septuaginta kommen. Die heilige Schrift ist ohne Zweifel die vorzüglichste Quelle der Wissen-

---

[1]) Cornelius namque memoriae beatissimae . . . pater mihi fuit, ipse me per Evangelium genuit, ipse pius piissime nutrivit, ipse sanctus sancta instituit servitute, ipse Pontifex sacris obtulit et consecravit altaribus. Sermo 165. nr. 1.

schaft und Beredtsamkeit unseres Heiligen. Außerdem sind die Schriften des h. Johannes Chrysostomus, dessen hehre Gestalt mit ihrem tragischen Ende sozusagen an der Wiege unsers h. Bischofes stand, wohl sehr fleißig von ihm gelesen worden und, eine Verfolgung der Spuren des h. Chrysostomus in den Reden des h. Chrysologus dürfte interessante Aufschlüsse bieten. Die Sprache des Bischofs von Ravenna ist durch und durch christlich correct; er steht in der Handhabung des Lateinischen einem Hieronymus und Augustinus nicht nach; an oratorischer Begabung und Leistung dürfte er in der älteren Zeit nur von Wenigen übertroffen worden sein.

Um das Jahr 433 trat die entscheidendste Wendung im Leben des h. Diakons von Imola ein. Bischof Johannes Angeloptes von Ravenna war gestorben. Klerus und Volk wählten seinen Nachfolger. Um seine Bestätigung zu holen, begab sich eine zahlreiche Gesandtschaft, diesmal nicht nach Mailand zum früheren Metropoliten, sondern nach Rom zum obersten Hirten der Kirche und einzigen kirchlichen Vorgesetzten des Bischofs von Ravenna. Bischof Cornelius von Imola war der Führer der Gesandschaft; ihn begleitete der Diakon Petrus. Doch der damalige Papst Sixtus III. (432—440) verweigerte dem Erwählten der Ravennaten die Bestätigung. Wie das kam, erzählt Agnellus. Dem Papste waren nämlich in einem Traumgesichte der h. Apostelfürst Petrus und der h. Martyrer Apollinaris, erster Bischof von Ravenna, erschienen, die einen Jüngling in ihrer Mitte führten, den sie ihm zum Bischof von Ravenna zu ernennen befahlen. Als die Ravennaten vor Sixtus erschienen, erkannte er im Diakon Petrus, dem Begleiter des Bischofs Cornelius, den ihm im Traumgesichte gezeigten Jüngling, und ernannte ihn zum Bischof von Ravenna, indem er den von den Ravennaten Erwählten verwarf. Diese waren darüber sehr ungehalten. Erst als ihnen das Traumgesicht des Papstes mitgetheilt worden, beruhigten sie sich. Ich weiß wohl, daß Tillemont, Dupin, Ceillier und andere Kritiker und Hyperkritiker diese Erzählung des Agnellus ignoriren, wenn nicht bestreiten. Aber immer entsteht die Frage: Wie kommt es, daß der Papst den vom Klerus und Volk mit Zustimmung der Bischöfe der Provinz Gewählten, ja von dem ältesten und bewährtesten Bischof der Provinz, Cornelius von Imola, besonders Empfohlenen nicht als Bischof eingesetzt hat? Wie kommt es, daß er in der kaiserlichen Residenzstadt, dem Knotenpunkte des

ost- und weströmischen Reiches, dem Mittelpunkte der Verwaltung, der Militärmacht, wo die zahlreichen Irrlehrer den Rechtgläubigen Vorrang und Einfluß abzugewinnen suchten, einen unbekannten Jüngling von 27 Jahren ernannte?[1]) Oder hält man die von ketzerischen Elementen rings umgebenen, mit Juden und spitzfindigen Griechen durchmischte Bevölkerung von Ravenna für gehorsam genug, daß sie sich einem mißliebigen Befehle des Bischofs von Rom, der Stadt, mit der sie um den Vorrang stritt, ohne weiters oder auf die Erzählung eines Mährchens hin fügte? Kein vernünftig Denkender wird das annehmen.

Wie der Leuchtthurm im Hafen von Ravenna, das unweit der Mündung des Mentone in das Adriatische Meer liegt, bei dunkler Nacht und stürmischer See den Schiffern die Richtung und den sichern Hafen zeigt, so sollte in jener Zeit und in jenem Lande, wo die Brandungen und Wellenschläge der Völkerwanderung noch kräftig nachhallten, wo die vom Oriente ausgegangenen Irrlehren in Oberitalien und am kaiserlichen Hofe Rückhalt, Verbreitung und Herrschaft suchten, wo Ueppigkeit, Wucher und großes zeitliches Elend nebeneinander wohnten, der h. Petrus durch seinen Seeleneifer, durch seine glänzende Beredsamkeit und tiefe Kenntniß der göttlichen Wahrheit, durch seine persönliche Liebenswürdigkeit und Heiligkeit, durch seine übernatürliche Auszeichnung in Ravenna als Leuchthurm dastehen für Oberitalien, für das niedersinkende römische Reich, damit Irrlehre von demselben ferngehalten, christliche Barmherzigkeit und Tugend verbreitet würde. Dazu war er von Gott auserwählt; dazu hat ihn der h. Geist als Bischof von Ravenna eingesetzt mittelst des Papstes Sixtus' III.

Die bischöfliche Weihe erhielt Petrus nach Agnellus vom Papste selbst. Bischof Cornelius führte ihn unter großer Feierlichkeit, bei welcher der kaiserliche Hof anwesend war, in Ravenna ein. Bei dieser Gelegenheit hielt Petrus, wie man annimmt, seine 130. Rede.

Ravenna war schon in der früheren Zeit die Station für die römische Flotte im Adriatischen Meere; in seinem schönen, sichern Hafen konnte es eine Flotte von 240 Schiffen bergen. Wie eine

[1]) Wir halten nemlich jene Ansicht für wahrscheinlicher, welche nicht den h. Petrus, sondern dessen Vorgänger Johannes Angeloptes für den ersten mit Metropolitanwürde bekleideten Bischof von Ravenna erklärt.

Inselstadt war es ringsum durch Wasser geschützt; östlich durch das Meer, westlich durch Sümpfe, nördlich durch die fossa Asconis, einen vom Po gespeisten Kanal und südlich durch den Po selbst, der wegen seiner Größe von den Einwohnern König der Flüsse genannt wurde und dessen Bett Kaiser Augustus sehr tief hatte legen lassen. Kaiser Honorius machte 404 Ravenna zur Residenzstadt des weströmischen Reiches. Nun blühte es schnell auf durch Handel, lebhaften Verkehr, Reichthum und Volksmenge; es wetteiferte mit Rom uud Constantinopel an Größe und Bedeutung. Die äußere Umgebung der Stadt war eine andere geworden; das Meer war zurückgewichen, die Sümpfe waren ausgetrocknet, und wo früher der Seehafen war, dehnten sich die schönsten Gärten aus. Die erweiterte Stadt hatte drei Abtheilungen jede mit eigenem Namen, das alte Ravenna, dann ostwärts die eigentliche Kaiserstadt Cäsarea, und dann Classis am Meere[1]).

---

[1]) Jornandes sagt: (De Getarum sive Gothorum origine et rebus gestis c. 29): Qui tunc, quod aliquando portus fuerat, spatiosissimos hortos ostendit, arboribus plenos; verum de quibus non pendeant vela sed poma. Trino siquidem urbs ipsa vocabulo gloriatur, trigeminaque positione exultat, i. e. prima Ravenna, ultima Classis, media Caesarea, inter urbem et mare, plena mollitie arenaque munita, vectationibus apta. In religiöser Hinsicht rühmt mit Recht der h. Petrus Damiani in seiner Lobrede (sermo 65.) auf den h. Barbatianus, welcher zur Zeit unsers Heiligen in Ravenna lebte, seine Vaterstadt also: Quapropter cum dignitatem tuam, felicissima urbs Ravenna, subtili meditatione considero, largissimis te misericordiae divinae beneficiis ditatam esse perpendo. Video enim quia ex ipso originali fonte Christianae religionis perpetuae meruisti poculum haurire salutis. In Antiochia namque, sicut in actibus Apostolorum (c. 11.) legitur, primum Christiani discipuli sunt vocati. — Ex ipso igitur sanctae ecclesiae fundamento quadratos lapides suscepisti, super quos velut firmissimas bases erecta, immobili es fidei et sanctitatis soliditate fundata. Der h. Apollinaris, Schüler des h. Apostels Petrus und erster Bischof von Ravenna, war nemlich nach der Tradition ebenso wie der h. Priester Barbatianus aus Antiochien; beide kamen nach Rom und dann nach Ravenna, wo sie wirkten und ihr h. Leben schlossen. Abgesehen von den Heiligen in der langen Reihe der Bischöfe von Ravenna, unter denen der h. Petrus Chrysologus glänzt, ist Ravenna die Geburtsstadt des h. Ordensstifters Romuald und des h. Kirchenlehrers Petrus Damiani.

Zur Zeit des h. Petrus Chrysologus war die Reichsgewalt in den Händen des schwachen Valentinian III. (423—455), für welchen anfangs seine Mutter, die hochgebildete, der Kirche treu-ergebene Galla Placidia, die Schwester der Kaiser Arcadius und Honorius, die Wittwe zweier Herrscher, als Vormünderin regierte. An dieser frommen Kaiserin hatte Erzbischof Petrus eine kräftige Stütze. Er selbst verwaltete sein h. Amt mit jugendlicher Begeisterung und Thatkraft und wurde das Ideal eines Bischofes. Wie der h. Paulus ward er die forma gregis, Vorbild für Klerus und Volk. Er leuchtete ihm durch Abtödtung, Fasten, Nachtwachen und die angestrengteste Thätigkeit im Dienste Gottes und des Nächsten vor. Mußte er nachlässige Geistliche tadeln, so war deßhalb der herbe Tadel um so wirksamer; verkündete diese h. Büßergestalt das göttliche Wort, so drang es um so zündender in die Herzen der Zuhörer. Wenn auch erschöpft von Reisen, und vor Mattigkeit kaum im Stande aufrecht zu stehen, predigte er dennoch opferwillig der dichtgeschaarten Volksmenge das Wort Gottes. Dieser apostolische Seeleneifer gewann bald die Herzen der Ravennaten. Nicht bloß aus der Stadt, sondern weither strömte das Volk herbei, den berühmten Redner zu hören. Als er durch Ohnmacht oder Heftigkeit des Affectes die Sprache verlor, brachen die Zuhörer in lautes Weinen aus und lebten 8 Monate in theilnehmender Besorgniß, bis er wieder den Ambon bestieg und sprach. Da es damals noch viele Heiden gab, so war der Unterricht der Katechumenen eine vorzügliche Beschäftigung des Heiligen. Diesem Unterrichte verdanken wir seine Reden über die oratio dominica und das symbolum, die wohl von den Zuhörern fleißig nachgeschrieben wurden, obschon er selbst sich gegen dieses Schreiben ausspricht. Der Eifer seiner Katechumenen war so groß, daß er ihn wiederholt einzudämmen suchte.

Gegenüber den Irrlehren der Zeit legte Petrus in seinen Reden klar die göttlichen Wahrheiten dar, besonders die Gottheit Christi, das Verhältniß der beiden Naturen in Christus, seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau, deren jungfräuliche Unversehrtheit vor, bei und nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes; er wies auf die Erbsünde und die Sünden der Menschen hin, als die Quellen der zeitlichen Uebel, forderte zur wahren Heiligkeit, zum Fasten und besonders zu Werken der Barmherzigkeit auf und sprach ein-

dringlich vom kommenden Gerichte und der Auferstehung der Todten. Er tadelte sehr heftig den Neid, der wohl am kaiserlichen Hofe nicht selten vorkam, eiferte gegen Trunkenheit und Geiz, gegen die obscönen mimischen Darstellungen des heidnischen Götterwesens, tadelte unkirchliche Neuerungen und mahnte zur werkthätigen Nächstenliebe, worin sich auch die Armen üben sollten.

Nebst dieser Lehrthätigkeit hat Petrus als Bischof auch durch Bauthätigkeit für seine Diözese und den Klerus gesorgt. Er erbaute anschließend an seine Wohnung, deren Sacellum er neu herstellte, die Tricolis, ein großes Gebäude in drei Abtheilungen, wohl zur Heranbildung und vita communis der Geistlichen und zu andern kirchlichen und wohlthätigen Zwecken bestimmt; ferner das Kloster und die Basilika des h. Andreas, über deren Pforte nach Agnellus sein Bild in Mosaik strahlte (wohl erst unter seinen Nachfolgern gesetzt); dann baute er in der Hafenstadt von Ravenna, in Classis, in der Nähe der Petrianischen Kirche, ein Baptisterium. Sein Einfluß steht auch nicht ferne dem Entschlusse der Kaiserin Galla Placidia oder des Baudarius, dem h. Johannes dem Täufer eine Kirche zu bauen, welche er einweihte. Möglich ist es, daß an diese Gebäude auch die Nachfolger unsers Heiligen die vollendende Hand anlegten, wie an die Ausschmückung der Basilika des h. Andreas mit Marmorverzierung, und wahrscheinlich bezieht sich die Inschrift in Versen an dieser Kirche, die Agnellus angibt, auf Petrus junior zu Ende des 5. Jahrhunderts.

Hochangesehen war damals die Kirche von Ravenna. Schon 431 schrieben an sie die Orientalischen Bischöfe ebenso wie an die uralten Metropolitankirchen von Mailand und Aquileja. Von Gallien kam der berühmte h. Germanus, Bischof von Antissiodorum (Auxerre), der durch seine apostolische Thätigkeit, seine Heiligkeit und glänzenden Wunder in jenen Tagen der Völkerwanderung und Arianistischen Irrlehren in Gallien, Britannien und Oberitalien ein Pfeiler und Zeuge der wahren, katholischen Lehre war, nach Ravenna, um für die Armoricier Gnade zu erwirken und mit unserem Heiligen und anderen Bischöfen die religiösen Angelegenheiten zu berathen. In seiner 136. Rede feiert Petrus den anwesenden h. Bischof Adelphus. Papst Leo der Große stand mit Petrus Chrysologus im vertrauten Verkehr und benützte seine Gelehrsamkeit, um auf den von Ketzereien aufgeregten Orient mittelst geeigneter Briefe be-

lehrend und beschwichtigend einzuwirken. Wohl ist der Brief, den Petrus an die morgenländischen Bischöfe geschrieben hat, uns nicht mehr erhalten. Dafür haben wir noch die alia epistola, von der das römische Brevier spricht, das Antwortschreiben an den Irrlehrer Eutyches. Dieser hatte gegen das Urtheil seines Bischofs Flavianus von Konstantinopel Schutz bei Erzbischof Petrus von Ravenna gesucht, der ihn jedoch in seinem Briefe von 449 abwies, sein Unterfangen tadelte und ihn zur treuen Anhänglichkeit an den Stuhl Petri ermahnte.

In der Ausübung seiner Metropolitanrechte weihte Petrus seinen Jugendfreund Projectus, der nach Agnellus mit ihm an einem Tage vom Bischof Cornelius die Diakonatsweihe erhalten hatte, zum Nachfolger des letzteren, zum Bischof von Forocornelium (Sermo 165), ebenso den Marcellinus zum Bischof von Vicohabentia (dem späteren Ferrara), freilich unter dem heftigen Widerspruche des Erzbischofs von Mailand, wie er in seiner 175. Rede andeutet. An kirchlichen Feierlichkeiten während seiner achtzehnjährigen Verwaltung des bischöflichen Amtes werden noch erwähnt die Beisetzung des h. Priesters Barbatianus, des Seelenführers der Kaiserin Galla Placidia, sowie des h. Germanus, Bischofs von Auxerre in Gallien, der bei einem Besuche in Ravenna den 31. Juli 449 oder 450 starb. Der gleichzeitige Biograph dieses Heiligen, Presbyter Constantius, erwähnt den Erzbischof Petrus von Ravenna mit den Worten: Illic Petrus tum pontifex Christi ecclesiam apostolica institutione retinebat. Eines Morgens hatte Germanus „bei einer religiösen Unterredung mit den Bischöfen“, die anwesend waren, seinen ihm in der Nacht angekündigten nahen Tod vorausgesagt. Alsbald befiel ihn eine Krankheit. Während der kaiserliche Hof und das Volk ihm die zärtlichste Theilnahme erwies, verschied er nach sieben Tagen. Cucullam (Germani) cum interiori cilicio Petrus episcopus usurpavit. Die sechs andern Bischöfe theilten sich in die übrigen Kleidungsstücke als kostbare Reliquien. Kaiserin Placidia nahm die Reliquienkapsel des Heiligen als Erbschaft an sich. Auf kaiserliche Kosten wurde der Leichnam des heiligen Bischofs Germanus besorgt und gemäß seinem Wunsche nach Auxerre überführt. Dieser Leichenzug ward zum großartigsten Triumphzuge. Von Ravenna am Adriatischen Meere durch Oberitalien, über die Alpen bis in das Herz

von Gallien hinein eilten zahllose Volksschaaren herbei, um den Leichnam des h. Wunderthäters zu sehen, oder mit brennenden Fackeln zu begleiten. Sie sangen religiöse Lieder, und trugen so bei, mit ihm ein weithin vernehmbares Zeugniß für die Wahrheit der katholischen Lehre abzulegen. — Ob Petrus Chrysologus außer der vom Biographen des h. Germanus erwähnten Berathung von acht Bischöfen in Ravenna noch einer andern Synode beiwohnte, ist nicht zu bestimmen. Gewiß ist wohl, daß er wiederholt von seinem bischöflichen Sitze abwesend und auch in Rom bei Papst Leo I. war.

Die bischöfliche Thätigkeit des h. Petrus Chrysologus dauerte ungefähr achtzehn Jahre. Körperlich erschöpft, oder vielmehr aufgezehrt von der Gluth der göttlichen Liebe, sah der fünfundvierzigjährige Heilige sein nahes Lebensende voraus. Er begab sich in seine Geburtsstadt Forocornelium an das Grab seines himmlischen Vorbildes und Führers, des h. Bischofs und Martyrers Cassian, und opferte diesem kostbare Geschenke, einen goldenen Mischkrug, eine silberne Schaale und eine große mit kostbaren Edelsteinen geschmückte Krone. Nachdem er mit ergreifenden Worten von seinen Begleitern aus Ravenna Abschied genommen, sie zur Wahl eines guten Bischofs aufgefordert und sich selbst im demüthigen Gebete Gott und dem Schutze des h. Cassian übergeben hatte, hauchte er seine reine Seele an der heiligen, von Jugend auf liebgewonnenen Stätte aus. Zu Imola wurde auch seinem Wunsche gemäß hinter der bischöflichen Kathedra sein Leichnam beigesetzt. Nur der Arm kam als kostbare Reliquie nach Ravenna in die Kirche des h. Ursus. Sein Tod erfolgte am 2. Dezember, wahrscheinlich 450. Im Jahre 1497, den 29. August, untersuchte Dompropst Matthäus Phaellus von Imola auf Befehl seines Bischofs das Grab des h. Petrus Chrysologus. In der darüber ausgestellten Urkunde bezeugt er, daß er den 455 honorifice sepultum corpus Chrysologi, concivis nostri, erhoben, eigenhändig berührt und wieder in den früheren Sarkophag gelegt habe. Dieses ehrenvolle Begräbniß des Heiligen i. J. 455 fand wohl statt, als seine Verehrung durch das Volk auch kirchlich bestätigt und sein h. Leib in einem kostbaren Sarge beigesetzt wurde.

Seine Reden hielt Petrus großentheils in seiner bischöflichen Kirche vor dem gläubigen Volke vom Ambon oder ausnahmsweise vom bischöflichen Sitze aus. Die katechetischen Reden über das

Gebet des Herrn und das Credo hielt er vor den Katechumenen. Einige Reden scheint er bloß vor Geistlichen gehalten zu haben. Seine Gelegenheitsreden, z. B. bei Bischofsweihen, müssen besonders gelungen genannt werden. Langathmig waren seine Vorträge nicht, dafür um so inhaltreicher. Wenn man von diesen kurzen Reden, welche in gewählter, scharfmarkirter, geistreicher Sprache vorgetragen wurden, einen Schluß auf die Bildung der Zuhörer machen darf, die mit Begeisterung dem Redner lauschten!, so muß man diese für feingebildet erklären. Es waren allerdings geweckte Südländer. Man hat in neuerer Zeit wohl gestaunt, wie Petrus wegen dieser kurzen Reden den Beinamen Chrysologus erlangen konnte, und Fenelon führt diese Auszeichnung auf seine apostolische Thätigkeit zurück; man tadelte eine gewisse Kleinlichkeit in der Auswahl der Bilder und Gleichnisse, rügte die gebrauchten Wortspiele und Aehnliches. Doch man vergesse nie die Person, welche die Reden gehalten. Es war eine schöne, jugendliche Heiligengestalt, die durch übernatürliche Gaben ausgezeichnet war. Man bedenke, daß der Redner allerdings ein Kind seiner Zeit war, daß er sich nach der Bildung seiner Zuhörer richten mußte, und in einer Residenzstadt sprach, wo eine hochgebildete fromme Fürstin den Ton angab. Man erwäge, daß die Reden vor Zuhörern vorgetragen wurden, nicht aber für Leser bestimmt waren, und daß es dem Redner vor Allem um die Wirkung zu thun ist. Die gute Wirkung aber war bei Petrus eine sichere und nachhaltige. Seine Armen und Unglücklichen sahen sich in Folge dieser Predigten ohne Zweifel durch die Spenden der barmherzigen Reichen erfreut; seine Heerde wurde tief begründet im katholischen Glauben und mehrte sich durch neue Bekehrungen; von Ravenna und Oberitalien wurden die Gefahren der Irrlehren wirksam zurückgedrängt. Zudem sind die Reden durchaus dogmatisch correct, und besonders erscheint in ihnen das göttliche Erlösungswerk klar dargelegt. Die allegorische Erklärung der h. Schrift ist in der Weise des h. Paulus zugleich mit den praktischen Rücksichten auf die Bedürfnisse der Zuhörer maßvoll und schön verbunden.

Den Ehrennamen Chrysologus erhielt Petrus nicht erst von Agnellus, wie man geglaubt hat. Dieser berichtet bloß, daß er ihn geführt (siehe seine Worte unten Seite 249), und ohne Zweifel stammt der Titel von seinen Zeitgenossen her. Die Anhänglichkeit und Ver-

ehrung des Volkes dauerte nach seinem Tod fort. Man suchte und fand an seinem Grabe Trost und Hilfe.

Im Anfange des 8. Jahrhunderts stellte ihm und seinen Reden sein h. Nachfolger Bischof Felix ein herrliches Zeugniß aus, das nach der Münchener Handschrift also lautet: Sanctus Pontifex Petrus, Ravennatis ecclesiae praefulgidum decus et catholicae veritatis praecipuus doctor, calore superni amoris accensus et rigatione perennis gratiae irroratus digno eloquii sui ornamento vernantium lectionum opuscula de singulis evangeliorum parabolis polito sermone conficiens delectabili dulcedine aures omnium replevit et corda. Proinde dilectissimi tanti pastoris intenta et anxia mente scripta legamus et ardenti desiderio ulnis spiritalibus amplectamur, quatenus fructum laboris in nostrae mentis cellario recondentes simul cum eo magnificae laudis gloria perfruamur et praemia aeterni muneris capiamus. Hoc humilis praesul Felix de pauperculi corde, cellario sermonis exigui, legentibus optulit munus[1]. — Hier ist Chrysologus nachweisbar zum ersten Male Doctor Ecclesiae genannt.

---

[1]) Diese Praefatio sermonum hat nach dem Manuscript der Vallicellana, dem von Cesena und andern noch die Einleitung: Divina charismatum dona de coelesti thesauro prolata dum largis virtutum mysteriis religiosa corda uberrime replevere, ita suavitatem sancti Spiritus odorifica narratione distribuunt, ut et manifestis pandantur elogiis et ornamenta salutis existant, juxta Domini vocem in sacris Evangelii paginis intonantem: Qui credit in me, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae (Joan. 7, 38). Et iterum: Aperi os tuum et implebo illud (Ps. 80, 11). Et Salomon: Spiritus dabit sapientiam quaerentibus se; Et docentium linguas fecit disertas (Prov. 2, 6; Sap. 10, 21). Quamobrem venerabilis beatusque etc. wie oben. — Im 9. Jahrhundert schreibt der Mönch Heiricus, der die vita S. Germani von Constantius in Versen bearbeitete, von unserem Heiligen also (Lib. 6. cp. 1):

Principis ecclesiae meritoque et nomine pollens
Petrus apostolicum dicta servabat in urbe
Forte gregem, vir praecelso splendoris aviti
Stemmate conspicuus, multa et probitate coruscus. —

. . . Mox pignoris almi
Petrus ovat spolio, praesul sanctissimus urbis
Ciliciumque rapit, sacram rapit ipse cucullam. (cp. 3.)

II. Werke des h. Petrus; deren Ausgaben und handschriftliche Ueberlieferung.

Hinsichtlich der schriftstellerischen Thätigkeit des h. Petrus Chrysologus sagt Agnellus: Multorum librorum volumina conditor (sic), et velut irriguus fons ita in eum divina sapientia cotidie emanabat; unde pro suis eum eloquiis Chrisologum ecclesia vocavit, id est aureus sermocinator[1]). Jene vielen Bücher, von denen Agnellus spricht, sind wohl die zusammengeschriebenen Reden unsers Heiligen, über deren Schicksale mancherlei Einzelheiten berichtet werden. Ein Verwandter des h. Lehrers in Imola, Namens Balthasar, soll eine Reinschrift derselben besessen haben; da er aber später unter dem Ostgothenkönig Theodorich eingekerkert, und Imola zerstört wurde, ging sie im Feuer zu Grunde. Glücklicherweise war das Exemplar von Imola nicht das einzige der Reden des h. Petrus Chrysologus. Aber fast 200 Jahre später wurden die sermones aurei einer neuen Feuerprobe unterzogen. Es brannte nämlich die erzbischöfliche Bibliothek von Ravenna unter dem Bischofe Damiani ab, und in ihrer Asche fand auch der Codex, der die Reden des h. Petrus enthielt, sein Grab. Da war es der nächstfolgende Bischof, der h. Felix (707—717), der 40. in der bischöflichen Reihe, welcher die Reden seines berühmten Vorgängers wieder suchte und

---

Endlich schreibt im 16. Jahrhundert der berühmte Abt von Spanheim, Johannes Trithemius in seinem Werke De scriptoribus ecclesiasticis, Coloniae 1531: Petrus Archiepiscopus Ravennas vir eruditus atque sanctissimus, in vita multis coruscans miraculis, in declamandis homiliis ad populum excellentis ingenii fuit multosque tam verbo quam exemplo ad veritatis tramitem convertit. Multa scripsit pro aedificatione fidelium; de quibus feruntur: Sermones et homiliae plures. Lib. I. Ad Eutychen Epistola quae incipit: Tristis legi tristes literas. Scripsit etiam Epistolas alias. Claruit sub Martiano Augusto, anno ab orbe redempto 450.

[1]) So liest die vielerörterte Stelle Holder-Egger in der neuesten Ausgabe des Liber pontif. Eccl. Ravenn. (Mon. Germ. l. c. p. 310). Durch die Emendation ecclesia vocavit sind die differenten Meinungen hinsichtlich des Ursprunges des Titels „Chrysologus" (Bonner Literatur-Blatt 1871 Sp. 661) beseitigt.

ordnete. Er fand noch eine Handschrift derselben bei einem Geistlichen, wohl auch noch sonstige zerstreute Bruchstücke, denn aus solchen scheinen einzelne der gesammelten Reden zusammengenietet zu sein.

Die Frage, ob die von Bischof Felix angelegte Sammlung der Reden des h. Petrus Chrysologus die einzige Quelle derselben ist, und ob außer ihr keine Reden existirten, glaube ich verneinen zu dürfen. Denn einerseits spricht die Sammlung des Felix von einem liber primus, welcher die gewöhnlichen Reden des Petrus Chrysologus enthält, so daß sie selbstverständlich einen liber alter oder secundus bedingt. Andererseits bleibt es unerklärlich, wie z. B. eine Münchener Handschrift aus dem 11. Jahrhunderte, eine der ältesten, die vorhanden sind, unbestreitbare Petrinische Reden dem beatus Johannes episcopus vindiciren kann, wenn der Schreiber dieses Münchener Codex nur aus der Sammlung des Bischofs Felix geschöpft hätte. Es lagen zwischen Felix und dem Schreiber höchstens 300 Jahre, ein Jugendalter für eine Pergamenthandschrift. Daraus aber, daß neben der Sammlung des Bischofs Felix in Ravenna noch andere Handschriften Reden des Petrus Chrysologus enthielten, läßt sich erklären, wie unter dem Namen des seligen Bischofs Johannes, des Severianus, Leo, Maximus, Augustinus Reden des h. Petrus Chrysologus in Umlauf gekommen sind. Dieses ist auch die Ansicht von Liverani.

Weder Cassiodor noch ein Schriftsteller des frühesten Mittelalters, außer den schon genannten (Presbyter Constantius, Bischof Felix und Mönch Heiricus), erwähnen meines Wissens den Petrus Chrysologus, nicht einmal der h. Petrus Damiani gedenkt seiner. Uebrigens waren seine Reden sehr beliebt und verbreitet. Das beweisen die vielen Handschriften, die noch vorhanden sind, und nach der Drucklegung derselben die vielen Ausgaben, die sie erlebten. Das römische Brevier hat folgende Lectionen dem h. Chrysologus entnommen: Dom. XVIII. p. Pent. sermo 50; in festo ss. Nominis Mariae sermo 142; in festo Puritatis B. M. V. sermo 143.

Um auf die Ausgaben der Werke des h. Petrus Chrysologus näher einzugehen, so sind deren 59 veranstaltet worden. Die editio princeps der Reden erschien 1534 durch P. Agapitus. (Bononiae in typographia J. B. Phaelli in 4° edid. P. Agapitus Vicentinus rector canonicorum Lateranensium). P. Agapitus

scheint nicht günstig gestellt gewesen zu sein hinsichtlich der Wahl der Handschriften; denn er klagt selbst, daß die erste, die er bekam, mit Schmutz überzogen, beschädigt und zerrissen war und daß er mühsam durch Vergleich der alten Handschriften sich den Text zurechtlegte. Welche diese Handschriften waren, theilt er nicht mit. Der Brief an Eutyches erschien gedruckt zuerst zu Köln 1538. Jene editio princeps fand rasche Verbreitung und wurde vielfach nachgedruckt, nämlich zu Köln 1541, 1618; zu Paris 1544, 74, 85, 1614, 18, 31, 33; zu Antwerpen 1577; zu Venedig 1588, 1636; zu Mainz 1607, 13; zu Lyon 1622, 23, 27, 34, 36; nochmals zu Bologna 1584 (von Fr. Petrus Rodulphus besorgt, der durch Benützung von Handschriften eine Textesverbesserung erstrebte), und wiederum zu Bologna 1636. Aber jede neue Ausgabe vermehrte nur die zahlreichen Fehler der früheren, wegen der Nachlässigkeit der Drucker.

Dominicus Mita, Priester aus Imola, hat sich der Verbesserung des Textes am erfolgreichsten angenommen. Er verglich die editio princeps neuerdings mit Handschriften. Er fand deren noch vier, nämlich zwei in Rom, die wenig von dem gedruckten Texte abwichen, eine zu Urbino in der Roverianischen und eine zu Cesena in der Franziskaner-Bibliothek, die unter sich fast durchaus übereinstimmten, aber einen von dem veröffentlichten ziemlich verschiedenen Text zeigten. Mita hat nun theils selbst, theils durch Freunde die Mss. mit der editio princeps verglichen, den Text verbessert, soweit es ging, Conjecturen jedoch nur selten aufgenommen. Seine neue, mit Scholien und Noten versehene und mit dem Brustbilde des h. Petrus Chrysologus (nach dem auf dem Chorbogen der Kathedrale von Ravenna befindlichen) geschmückte Ausgabe der Sermones erschien 1643 in Bologna. Diese Ausgabe fand nicht immer die verdiente Beachtung; man druckte noch die alten Ausgaben nach. — Um die Textesverbesserung hat sich ferner verdient gemacht Latinus Latinius aus Viterbo, der zur Pariser Ausgabe von 1574 seine Emendationes schrieb, und nach dessen Tod († 1593) seine Variae lectiones im Drucke erschienen (Rom 1677). Diese hat besonders Pauli berücksichtigt. Außerdem hat 1676 in Lyon die Sermones verbessert nach der Handschrift in der Franziskaner-Bibliothek von Cesena herausgegeben Fr. Martinus del Castillo,

Minorit. Er kam aber bloß bis zur 23. Rede, wo ihn ein schweres Augenleiden an der Fortsetzung hinderte.

Endlich legte Sebastian Pauli aus Lucca, Priester der Congregatio Matris Dei, Hand an die Verbesserung des Textes. Seine Ausgabe, mit Mita's und eigenen Noten und Erklärungen versehen, erschien zu Venedig 1750. In der Vorrede erwähnt er, daß Mita die Manuscripte von Cesena und Urbino benützte, er selbst das der Franziskaner von Cesena, welches Fürst Malatesta 1450 habe anfertigen lassen; doch sei unbekannt, welchen Werth das Exemplar gehabt habe, von dem die Copie genommen wurde. Aelter sei das schon von Baronius angeführte Manuscript der Vallicellana zu Rom, wenn auch oscitanter scriptum et plurimis in locis hiulcum; darin gehe die vita s. Petri Chrysologi von Agnellus voraus, welche nach dieser Handschrift von Bacchinius herausgegeben worden sei. Ferner erwähnt Pauli das Vatikanmanuscript Nr. 4952; dieses sei etwa 400 Jahre alt (also aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts), und habe früher dem Kloster St. Maria de Portu in Ravenna, dann der Bibliothek des Cardinals Sirlet zugehört. Dieses etwas beschädigte Manuscript habe er an vielen Stellen einsehen lassen. Auch ließ er 6 Reden in einem Codex des spanischen Collegs in Bologna vergleichen; derselbe ist aber seinem Berichte zufolge unterbrochen, geht von Sermo 71 auf Sermo 75 über und dann wieder zurück auf Sermo 74. Weitere Handschriften fand Pauli nicht. Außerdem verglich er nur noch einige bessere Ausgaben. Mit Recht bemerkt Liverani, daß Pauli's Verdienste um eine Textverbesserung überschätzt worden sind. Migne ließ Pauli's Ausgabe unverändert abdrucken. Beide sind die letzten Ausgaben der Werke unsers h. Kirchenlehrers.

In der „Bibliothek der Kirchenväter", (Kempten bei Jos. Kösel) hat der am 7. Juli 1878 verstorbene Dekan und Pfarrer Marcellus Held von Langerringen „Ausgewählte Reden (128) des h. Petrus Chrysologus" nach dem Urtexte übersetzt und mit Einleitungen versehen, herausgegeben. Der Uebersetzer klagte nicht bloß über die Mängel des lateinischen Textes, sondern auch über die Schwierigkeiten seines Unternehmens, die er sich aber nicht verminderte, weil er soviel als möglich eine wörtliche Uebersetzung anstrebte, was eine mehr als gewöhnliche Sprachgewandtheit erheischte.

Um nun die Aufzählung der vorhandenen Handschriften, soweit dieselben bekannt wurden, zu vervollständigen, so erwähnt im vorigen Jahrhunderte Mansi (bei Fabricius) in seiner Kritik der Pauli'schen Ausgabe ein altes, wenigstens aus dem 12. Jahrhunderte stammendes Homiliarium in der Bibliothek des Kapitels der Hauptkirche zu Lucca, das mehrere der Chrysologischen Homilien als dem Severianus gehörige enthalte. Liverani, der sich um die Sichtung der Handschriften und den Text des h. Petrus Chrysologus bleibendes Verdienst erworben hat, handelt in seinem Spicilegium Liberianum Seite 125—203 von unserm Kirchenlehrer. Er gibt nicht nur eine reiche Aehrenlese von Varianten aus den Handschriften Italiens, wohl zur Hälfte der Reden, sondern theilt auch als seine Wahrnehmung mit, daß Petrus Chrysologus in den liberianischen Handschriften niemals, in denjenigen der mediceischen Bibliothek zu Florenz aber nur selten als Verfasser der Reden genannt wird. Diese Handschriften theilen entweder dem h. Leo oder Maximus oder Johannes Chrysostomus oder meistens Severianus zu, was Kritiker wie de Meurse, Latini, Castillo, D'Achery, Colomesius, Fabricius, Mansi, Muratori, Barth, Mita, Pauli dem Petrus Chrysologus zuerkennen. So oft die mediceischen Handschriften den Namen Severianus anführen, handelt es sich um Petrus Chrysologus, mit wenigen Ausnahmen, wo nemlich eine Rede des h. Augustin oder ein Fragment des h. Hilarius unter jene Verwechslung gerieth. Unter den Handschriften der mediceischen Bibliothek ist Cod. VII. s. Crucis die beste. Liverani erwähnt ferner einen Cod. Lucanus, der nur 3 Reden enthält, einen codex Pratensis (in der bibliotheca Roncioniana), der sehr rein und deutlich geschrieben ist, und sagt: Praeter duos codd. Romanos a Mita laudatos, praeter binos Vaticanum N. 4952 et Vallicellanum, Caesenatem et Urbinatem et Bononiensem collegii hispanici et laurentianos item non paucos, quos expendimus, tres saltem superant codices gallici, qui adhuc cognoscendi sunt, et totidem anglici et mediolanenses (cf. Montfaucon bibliotheca bibliothecarum pag. 118; 630; 747; 1301; pag. 522; nr. 630—691). Omnes hi sunt inexplorati et adhuc intacti. In der königlichen Bibliothek zu Paris befand sich nach ihm ein Codex mit Nr 4055, ein anderer in der colbertinischen (Nr. 2149), ein dritter in derjenigen der Sorbonne. Mehrere Codices waren in

Cisterzienserklöstern Frankreichs; sie sind jedoch in der Revolution wahrscheinlich zu Grunde gegangen. Hi omnes codd. a collectione feliciana fuerant derivati, cujus prologum et indiculum in fronte ferebant. Muratori rühmt sehr einen Codex von Bobbio, der nach Mailand in die Ambrosiana kam. Derselbe hatte die Aufschrift Liber Severiani und enthielt 69 Reden, während der indiculus von 88 spricht. Mabillon endlich rühmt einen Codex von Montekassino ebenfalls mit dem Titel Sermones Severiani. In beiden handelt es sich um Chrysologische Reden, wie die gegebenen Auszüge beweisen, die mit ächten (von Bischof Felix empfohlenen) Reden übereinstimmen. — Von den Handschriften in der kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München hatte Liverani keine Kenntniß.

III. Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

Indem wir zu den Münchener Handschriften übergehen, die bisher zur Textrecension noch gar nicht benützt worden sind, bemerken wir zunächst, daß hieher gehört: Cod. lat. 6256, eine Pergamenthandschrift aus Freising stammend, aus dem 9. oder 10. Jahrhundert. Darin steht Fol. 26: De natale innocentum Sermo B. Severiani, welches die 152. Rede des Chrysologus ist. — Ferner hat in Betracht zu kommen Cod. lat. 14039 aus dem 11. wenn nicht aus dem 10. Jahrhundert. Diese schön und correct geschriebene Pergamenthandschrift von 357 Blättern gehörte dem Kloster St. Emmeran in Regensburg. Sie enthält etwa 168 Homilien auf die Evangelien von Ostern an bis zum Schlusse des Kirchenjahres. Auf fol. 207 steht die 50. und fol. 263 die 127. Rede des Chrysologus; erstere als sermo beati Johannis Epi. und letztere als Omelia sancti Johannis Episcopi bezeichnet und zwar für dominica XIX. Außerdem enthält dieser Codex noch 5 Sermones beati Johannis Episcopi, nämlich fol. 202 eine Rede für Dominica XVIII. de mandato magno[1]), fol. 204 de misericordia, fol. 208 ohne Titel und Uebersicht im unmittelbaren Anschluß an die 50. (Chrysologische) Rede eine zweite Rede de paralytico, fol.

[1]) Diese Rede ist eine andere als die des h. Johannes Chrysostomus, aus der die lectiones III. Noct. der dom. XVII. p. Pent. im römischen Breviere genommen sind. Für Chrysologus ist sie zu schulmeisterlich.

245 in natali sancti Pauli apostoli, und fol. 322. eine Rede de martyribus, aus welcher die lectt. II. Noct. in die 7. infr. oct. F. OO. SS. im römischen Brevier genommen sind. — Ebenso schön und noch correcter geschrieben ist Cod. lat. 17151 aus dem 12. Jahrhundert. Er war Eigenthum des Klosters Scheftlarn und enthält fol. 1—27 Glossae super Alfabetum, eine Art Lexikon, dann von fol. 27 an 67 Homilien, worunter auf Dominica XVIII. die vorhin erwähnte Omelia beati Johannis episcopi de mandato magno, und für Dominica XIX. die Omilia beati Johannis episcopi de paralytico, die 50. Rede des Petrus Chrysologus stehen. — Ferner ist noch zu erwähnen Cod. lat. 18937, eine Papierhandschrift aus dem 15. Jahrhundert in 4⁰, die früher Eigenthum des Klosters Tegernsee war. Dieselbe hat fol. 206, fol. 208 und fol. 212 als Sermones sancti Johannis Episcopi die drei von Liverani veröffentlichten Reden de Rebecca, de Joseph, de Moyse, jedoch correcter als das Spicilegium, dann fol. 215 die Omelia sancti Johannis Episcopi de paralytico, die 50. Chrysologische Rede.

Die wichtigste der Münchener Handschriften ist Cod. lat. 23621. Diese schöne Pergamenthandschrift, zweispaltig, mit herrlichen Initialen, enthält 94 Chrysologische Reden; sie wurde 1842 vom Berliner Antiquar Finke erworben, und stammt aus Italien, wie v. Stablewski, der von ihr Einsicht genommen hat, mit Recht bemerkt. Das letztere beweisen nicht bloß die von späterer Hand am Schlusse eingeschriebenen italienischen Stanzen, sondern auch die Schreibweise des Lateinischen, wie fillius, scilentium, posscis, conscilium. Ob sie nun direct aus Italien oder über Frankreich aus einem durch die Revolution zerstörten Kloster nach Deutschland kam, kann nicht angegeben werden. Die Handschrift stammt nach dem Katalog aus dem 14. Jahrhundert. Stablewski meint, die Schrift zeuge für das 11. Jahrhundert; wohl mit Unrecht. Ein Kenner der Schrift, dem wir gerne folgen, schätzte sie auf 1320 bis 1340; sie ist nicht vor den Anfang des 13. Jahrhunderts zurückzuverlegen. Diese Handschrift enthält die mitgetheilten Reden in folgender Ordnung: Rede 1—56; 61—70; 121; 122; 123; 125—127; 131—133; 114—120; 140—151; 176. Vor der ersten Rede steht der oben angegebene Prologus Felicianus (ohne Syllabus sermonum). Am Schlusse der 93. Rede findet sich das Rubrum: Hucusque sermones Beati petri ravennatis sunt. Hierauf folgen

(fol. 93) die Reden: Magistri Henrici de Molleis. 94. Estote prudentes sicut serpentes; De sancto Victore martyre. Vincenti dabo manna absconditum; dann ohne Ueberschriften zwei Reden über die Texte Vidi aquam egredientem und Veni in altitudinem maris et tempestas demersit me; hierauf Sermo magistri Oconis de purificatione. Adorna thalamum tuum Syon es suscipe regem Christum; De Septuagesima. Septuagesima in alterius rei memoriam; Sermo de dedicatione ecclesiae. Vidit Jacob scalam in somnis; Sermo communis. 101. Quis dabit mihi pennas sicut columbae; endlich (fol. 104) Sancti Augustini 102. Quoniam oportet me implere locum sapientis, und (fol. 105) De caeco nato 103. (ohne Autor), die 176. Chrysologische Rede, an deren Schlusse es heißt: Deo gratias, Amen. Explicit labor intollerabilis. Deo gratias. Die Reden 1—56 sind mit fortlaufenden Nummern roth bezeichnet. Diese Nummerirung unterbleibt bei den folgenden Reden 61—68; Rede 69 hat wieder das rothe Nr. 65; nun wird wieder bis zu 93 nummerirt. Auffallend tritt in der Handschrift bei allen Reden ein gewisses Streben nach Kürze hervor. Daß ein Autor wie Petrus Chrysologus Randglossen veranlaßte, ja dazu den Scharfsinn von Schüler und Meister reizte, ist klar; erklärlich auch, daß solche Glossen in den Text gekommen sind, und von Späteren wieder entfernt wurden. Die Handschrift hat aber auch Abkürzungen, welche durch den nachfolgenden Text nicht gerechtfertigt sind. Sie weist außerdem sehr häufig eine andere Stellung der Worte auf, als die Ausgaben. Der Codex besitzt nur wenige beschädigte Stellen, doch ziemlich viele Schreibfehler, und der Schreiber scheint mehrmals einen unlesbaren Text vor sich gehabt zu haben. Die Lesarten stimmen fast durchgehends mit denen des Cod. VII. s. Crucis bei Liverani überein; ob beide aber von dem nämlichen Codex genommen sind, kann erst aus dem Uebereinstimmen der Unrichtigkeiten bestimmt werden, die deßhalb aufmerksam zu verfolgen sein werden.

Stablewski neigt sich zur Ansicht, diese 93 Reden seien die ächt Chrysologischen, die übrigen aber seien erst nachgebildet und in den Felicianischen Kanon aufgenommen worden. Ich glaube diese Ansicht ist irrig. Bezüglich der Frage, warum unser Codex bloß 93 oder vielmehr 94 Reden enthalte, ist es mir klar, daß der Schreiber desselben die Felicianische Sammlung vor sich hatte

und abschreiben wollte; deßhalb hat er an der Spitze den prologus Felicianus; als er aber schon die Hälfte seines Buches (fol. 56) beschrieben und erst 56 Reden hatte, bemerkte er, daß sein Raum nicht ausreiche. Jetzt nahm er nur eine Auswahl aus den übrigen Reden auf, und daher unterblieb auch anfangs die fortlaufende Numerirung. Fol. 93 schloß er mit Chrysologus. Dann fügte er aus irgend welchem Grunde die anderen Reden bei und zuletzt, da er noch Raum hatte, die letzte Rede seiner Felicianischen Sammlung. Das hucusque (fol. 93) beweist nicht, daß später keine Chrysologische Rede mehr folgt; es sagt nur, daß bis dahin alle Reden Chrysologisch seien.

Außer den Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek ist noch eine Incunabel derselben zu berücksichtigen. Stablewski hat von diesem Drucke ebenfalls Einsicht genommen und daraus sechs Stellen mitgetheilt. Dieses merkwürdige Unicum enthält Ueberreste von den Briefen des h. Petrus Chrysologus. Nach Fabricius (bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, Hamburgi 1734) hat schon Colomesius auf diese Quelle für Chrysologus aufmerksam gemacht. Das Buch, welches früher dem Kloster Tegernsee gehörte, hat den Titel: Liber moralitatum elegantissimus, magnarum rerum naturalium, L u m e n a n i m a e dictus, cum septem apparitoribus, nec non sanctorum doctorum orthodoxae fidei professorum, Poëtarum etiam ac oratorum auctoritatibus, per modum pharetrae secundum ordinem alphabeti, collectio feliciter incipit. Es ist gedruckt durch Antonius Sorg, Augsburger Bürger und Meister der Buchdruckerkunst, unter Beihilfe der Karmeliter und vollendet den 3. September 1477.

Wer ist der Verfasser dieses Buches? Nach Colomesius bei Fabricius wäre Matthias Farinatoris, Carmelit von Vienne, um die Mitte des 15. Jahrhunderts, der Autor. Allein dieser Matthias gesteht in der Vorrede: Cum autem (liber) adhuc informis esset simplicioribusque rudis et obscurus appareret, ego frater Matthias Farinatoris de wyenna sacri ordinis beatae Dei genitricis et virginis Mariae de monte Carmeli, lectorum sacrae theologiae minimus . . . . precibus victus devote supplicantium in titulos et titulos in paragraphos distinxi. Er hat post diutinam occultationem multis laboribus den Stoff bloß geordnet

und eingetheilt, damit das Buch gedruckt werden konnte. Der Verfasser oder Compilator ist vielmehr, wie der beigeschriebene Brief des Antonius Zungo Canonicus reg. Voraviensis beweist, Hermann von Gotschah, gleichfalls Canonicus Voraviensis. Dieser Hermann bezeugte 1332: Iste liber est scriptus et consummatus A. D. 1332. Er arbeitete 29 Jahre an diesem Buche, das nach dem Willen des Papstes Johann XXII. Lumen animae genannt wurde.

Das Buch hat also gleiches Alter wie die Münchener und die Vatikanische Handschrift des Chrysologus und enthält die zuerst gedruckten Stellen des h. Lehrers. Es gibt 47 Citate aus Petrus Ravennas, bald ohne allen Zusatz, bald mit in sermone oder epistola. Außerdem hat es ein Citat unter dem Namen Joh. Chrysostomus, das aber aus den Chrysologus zugeschriebenen Reden entnommen ist. Daß unter dem im Lumen animae citirten Petrus Ravennas kein anderer zu verstehen sei als jener, von dem es im Münchener Codex fol. 93 heißt: hucusque sermones Beati petri ravennatis sunt, ist klar. Denn die Citate stimmen mit den Stellen der Chrysologischen Reden ganz zusammen, und es kennt die Literaturgeschichte keinen andern Schriftsteller unter dem Namen Petrus Ravennas als den Petrus Chrysologus. Daß der in Ravenna geborene Petrus Damiani je Petrus Ravennas genannt wird, müßte erst bewiesen werden; zudem überzeugt schon ein oberflächlicher Blick in seine Briefe und Reden, daß von ihm die Citate des Lumen animae unmöglich herrühren können. — Wir sind nun bei der wichtigen und schwierigen Frage über die Aechtheit der Chrysologischen Reden angelangt.

IV. Die Aechtheit der Chrysologischen Reden.

Während Bischof Felix in seinem syllabus sermonum nur die capitula libri primi angibt und auch Johannes Trithemius von dem liber I. spricht, während Agnellus den Chrysologus multorum librorum conditor nennt und noch die Mainzer Ausgabe von 1607 ihm mehr als 176 Reden vindicirt, ist man in späterer Zeit bestrebt, dem h. Lehrer auch die 176 Reden streitig zu machen und abzusprechen. Sixtus Senensis, Bellarmin, Mita und Andere

wollen bloß 122 ächte Chrysologische Reden anerkennen. Marcellus Held sagt S. 17: „Von den Reden sind einige entschieden unächt. Die Aechtheit anderer ist sehr zweifelhaft; zur erstern Klasse gehören Rede 53, 107, 138, 149, zur letztern 129, 135, 136, 143, 147, 148, 152, 158." Die Gründe, die Feßler, Ceillier, Tillemont, Pauli, Mita und Andere gegen die Aechtheit mancher Reden anführen, sind theils äußere, theils innere. Die inneren, welche z. B. der Verschiedenheit des Stiles entnommen werden, fallen jedenfalls weniger ins Gewicht; denn innerhalb achtzehn Jahren ändert ein hochbegabter Redner seine Ausdrucksweise, auch wenn nicht Gegenstand, Auditorium, Anlaß, äußere Umstände nothwendig auf seine Sprache Einfluß üben müßten.

Was die von Allen angezweifelte Aechtheit der 107. Rede betrifft, die nicht von Petrus Chrysologus sein könnte, weil er selbst darin gefeiert würde, so ist die Lösung darin gegeben, daß die nach dem syllabus Felicianus ihr gehörige Ueberschrift: De natali apostoli Petri ihr wieder zugetheilt wird. Die Rede geht nämlich auf den h. Apostel Petrus, nicht auf Petrus Chrysologus. Ich bin der Ansicht, daß dieser sie in Rom auf Wunsch des Papstes gehalten hat.

Größeres Gewicht legt man bei Bestreitung der Aechtheit der Reden auf die äußeren Gründe, auf die Zeugnisse der Handschriften, welche verschiedene Reden dem beatus Johannes Episcopus oder dem Severianus oder Andern zuschreiben. Liverani nun ist entschieden für die Aechtheit der 176 Chrysologischen Reden und zwar auf Grund des vom Bischof Felix gefertigten Syllabus, ja er möchte noch andere Reden als Chrysologische ansehen, die bisher nicht dafür galten. Ich bestreite den von Liverani aus einem Cod. laurent. gegebenen Syllabus nicht, sondern erkenne ihn ausdrücklich als ächt an. Die Frage jedoch wird zunächst nicht die sein: Gehören die in den Handschriften dem beatus Johannes Episcopus oder Severianus zugeschriebenen Reden dem Petrus Chrysologus? sondern die: Hat Bischof Felix bloß ächt Chrysologische Reden in seinen Syllabus aufgenommen? Ist das Zeugniß der Handschriften für Chrysologus gewichtiger, als das für Severian oder Bischof Johannes? Nach welchen Gesichtspunkten ist die Sammlung des Felix angelegt?

Bischof Felix spricht im Prolog zu seiner Sammlung nicht bloß ausdrücklich von vernantes lectiones (Frühlingslesestücken) und den opuscula de singulis evangeliorum parabolis, die der h. Petrus Chrysologus polito sermone verfertigte, sondern ein Blick in den Syllabus überzeugt uns auch, daß in der Sammlung mit dem Frühjahre, etwa mit Sexagesima begonnen und im Ganzen und Großen die Ordnung des Kirchenjahres verfolgt wird. Kurz Felix hatte hauptsächlich eine liturgische Richtschnur, oder wie wir sagen würden, das Brevier seiner Kirche und seines Klerus im Auge. So heißt es: 7. De eodem: quinquagesima; 11. de quadragesima; 22. de tricesima; 63. de resurrectione Lazari (feria VI. ante Dom. Passionis); 73. in die Paschae; 85. in medio Pentecostes; 148. de nativitate Christi; 150. de fuga Domini in Aegypto; 154. de natali S. Stephani; 155. de Kalendis Januarii; 156. De Epiphania. Wollte man hieraus folgern, Felix habe in dieser Sammlung nur das Brevier seines Klerus geordnet und, wie in den Lectionarien und Homiliarien anderer Kirchen von verschiedenen Kirchenvätern Reden aufgenommen sind, so seien solche von anderen Autoren auch leicht in die Sammlung des Felix gerathen, wenn auch nur aus Unwissenheit, so wäre dieses unrichtig. Denn Felix spricht ausdrücklich nur von den tanti pastoris (Petri) scripta, die er empfiehlt; sein Charakter und sein Zweck schließen jede Interpolirung aus; er wollte nur die aus dem Brande der Bibliothek geretteten Werke seines berühmten Vorgängers sammeln, und war dabei nothwendig auf die Mithilfe Anderer angewiesen, welche die Schriften des Petrus so gut kannten, wie der Bischof. Ferner ließe sich noch fragen: Woher sollte Felix die fremden Homilien nehmen, da die Bibliothek verbrannt war? Zudem ist die Sammlung des Felix keineswegs das Breviarium oder Lectionarium von Ravenna. Das zeigt schon ein Blick in den Syllabus. So steht bereits nr. 50 die Rede de paralitico, welche in den Lectionarien oder Brevieren auf den 18. oder 19. Sonntag nach Pfingsten fällt; ebenso sind die Reden auf die Heiligen nicht in der Kalenderordnung angegeben, und besonders zeigt das Ende des Syllabus, daß es sich um eine Nachlese handelt. Die Citate: Quinquagesima, Quadragesima, Tricesima, Pascha u. s. w. weisen auf die Quelle hin, aus der Felix schöpfte, oder zeigen, wann die Reden zu lesen waren. Wir müssen also zugestehen: Felix hat

nur Chrysologische Reden in seine Sammlung aufgenommen. Wozu auch sollte er seinem h. Lehrer fremdes Gut zueignen?

Die Titel der gedruckten Reden stimmen mit den Capitula des Syllabus Felicianus überein. Aber immerhin ensteht die Frage: Hat P. Agapitus, der erste Herausgeber, eine einzige vollständige Sammlung des Felix vor sich gehabt, oder aus verschiedenen Manuscripten und Homiliarien zu den Capiteln des Syllabus die entsprechenden Reden zusammengesucht, und so, wohl aus Irrthum, die eine oder andere dem Bischof Johannes, dem Severianus oder sonst einem Autor entnommen? Ueber das Verfahren des Agapitus müssen wir glauben, was er selbst sagt, daß er nemlich einen Codex, wenn auch einen sehr schadhaften vor sich hatte, und daß er mit Hilfe von mehreren alten Handschriften sich mit diesem Codex zurechtfand[1]). P. Agapitus ist nicht bloß kritisch, sondern auch gewissenhaft verfahren; er hat z. B. die Lücke seiner Handschrift bei Sermo 19 nicht anderswoher ergänzt. Die Ueberschriften der Reden 53 und 139 scheinen verwechselt zu sein; jedoch ist dieses schon ursprünglich in den Handschriften geschehen.

Woher kommt es aber, daß in den Handschriften verschiedene Reden unseres Heiligen anderen Autoren, besonders dem seligen Bischof Johannes und Severianus, der auch beatus bezeichnet wird, zugeschrieben werden? Welchen Werth haben diese Aufschriften? Meines Wissens kommen dieselben allerdings in den Codd. Gobiensis und Casinensis der Sammlung der Werke des Severianus, meistens aber in Homiliarien und Lectionarien vor, in welchen von verschiedenen Vätern Reden aufgenommen sind. Weil Petrus Chrysologus als Redner nicht bloß diesseits der Alpen, sondern auch in Italien, (Ravenna, Imola und vielleicht die Ravennatische Kirchenprovinz ausgenommen), weniger bekannt war, so haben die Compilatoren solcher Homiliarien, wenn sie eine Rede von ihm aufnahmen, nach

[1]) Die bezügliche Stelle des P. Agapitus, auf welche wir uns schon oben S. 251 bezogen haben, lautet: Is codex, quem principio nacti sumus, proximorum saeculorum inscitia quadam quasi rubigine ita cum foedatus erat tum mancus, ut nulla ferme in eo pars integra atque incorrupta reperiretur. Verum nos quantum ex antiquorum exemplarium collatione assequi potuimus, opem auxiliumque affere conati sumus.

einem Autor gesucht, und da er nun wegen seiner kurzen und antithetischen Sätze und seiner Erklärungsweise der h. Schrift Aehnlichkeit mit dem h. Johannes Chrysostomus hatte, so mochten sie auf diesen gerathen sein. Auf dessen Zeitgenossen und Gegner, Bischof Severian von Gabala kamen Andere, weil eben die Reden doch wieder wegen ihrer Kürze von denen des Chrysostomus sich unterschieden. Es ist gar nicht nothwendig, mit Liverani anzunehmen, Chrysologus sei wegen der Aehnlichkeit des Namens mit Chrysostomus verwechselt worden, weil beide Erzbischöfe und zwar in kaiserlichen Residenzstädten waren. Petrus Chrysologus war unbekannt, was mit Chrysostomus bei den Lateinern nicht der Fall war.

Ich hielt lange für das stärkste Argument gegen die Autorschaft des Bischofs Johannes oder des Severianus, die beide nur Griechisch schrieben und sprachen, die naheliegende Schwierigkeit, wer denn im 9. oder 10. Jahrhundert griechische Schriften in ein Latein übersetzt habe, welches, um einen Ausdruck bei Liverani zu gebrauchen, versionem latinam minime subodoratur. Dieses Argument gab ich aber auf, als mir der Cod. lat. ms. 8109 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek in die Hand kam, der aus dem 11. Jahrhunderte stammt und nicht weniger als 42 Homilien und Traktate Johannis Constantinopolitani Episcopi enthält. Er gibt sie in einem Latein, das nichts weniger als „nach einer lateinischen Uebersetzung riecht,“ und wohl auch nicht aus der Feder des Anianus geflossen ist, der fast Zeitgenosse von Chrysostomus war.

Ferner hat Cod. lat. 14039 aus dem 11. Jahrhunderte nach der 127. Chrysologischen Rede, die jedoch überschrieben ist: In decollatione s. Johannis Baptistae Sermo beati Johannis Episcopi, das Bruchstück einer Rede mit der Ueberschrift: Item de eadem festivitate cujus supra. Die Rede beginnt: Heu me quid agam? unde sermonis exordium faciam? quid dicam vel taceam? Non enim ego tantum in stupore mentis factus sum, sed et omnes qui audierunt evangelii vocem etc. Dann kommt das Thema: Ecquidem existimo nullam esse in hoc mundo bestiam comparabilem mulieri malae. Weiteres Nachforschen ergab, daß diese Rede ein Bruchstück von jener Rede ist, welche Montfaucon in seinen Opera omnia S. Joannis Chrysostomi Tom. VIII. pag. 609, mit der Bezeichnung unächt, griechisch und lateinisch abgedruckt hat.

Nach diesem schließe ich also: Weil Petrus Chrysologus unbekannt war, so ist ihm keine fremde Rede zugeeignet worden. Daraus folgt, daß alle Reden ächt Chrysologisch sind, die von den mittelalterlichen Handschriften mit dem Autornamen Petrus Chrysologus oder Petrus Ravennas bezeichnet werden; daß also, wenn dieselben Reden in andern Handschriften mit b. Johannes Episcopus oder Severianus oder Maximus bezeichnet sind, diese Bezeichnung unrichtig ist. Solche Reden sind dann auch außerhalb der Sammlung des Bischofs Felix überliefert worden.

Aus diesem Kanon folgt: Aecht sind die Reden 50 und 127; denn wenn auch zwei oder drei Homiliarien der Münchener Bibliothek und andere Sammlungen sie als b. Johannis Episcopi bezeichnen, so werden sie doch vom Cod. Monac., den von Liverani angeführten Handschriften und vom Syllabus Felicianus als sermones Petri Chrysologi vel ravennatis bezeichnet. Aecht ist die Rede 53, weil bezeugt vom cod. Monac. und von Felix. Gegenüber dem Urtheile von Pauli: Styli diversitas hunc (sermonem) auctori nostro abjudicat, schreibt Liverani: Rationibus ex ipsis visceribus sermonis deductis eundem inter sinceriores et castigatiores ejusdem Petri foetus recipimus. Und wenn auch vom h. Augustin eine ähnliche Rede de pace angeführt wird (tom. V. Appendix Nr. 61), welche auch in dem Münchener cod. lat. 14635 enthalten ist, so sind beide Reden, wie eine Vergleichung zeigt, doch nicht identisch, und es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Autoren aus einer gemeinsamen griechischen Quelle schöpften. In wiefern Rede 107 ächt ist, ist schon gezeigt worden. Ebenso bezeugt der Syllabus Felicianus die Aechtheit der Reden 129, 135, 136, 138, 158. Derselbe bezeugt zugleich mit dem Cod. Monac. die Aechtheit der Reden 143, 144, 147, 148, 149, und wenn auch Rede 152 in einer Münchener Handschrift (Cod. lat. 6256 aus dem 9. oder 10. Jahrhunderte) als Sermo B. Severiani bezeichnet ist, so muß gemäß der obenbegründeten Regel, gegenüber dem Zeugnisse des Syllabus Felicianus dieses Zeugniß als irrig erklärt werden. Ebenso hat sich Montfaucon geirrt und wird durch den Cod. Monac. berichtigt, wenn er die 149. Chrysologische Rede (Opera s. Joannis Chrysostomi Tom. III. pag. 493) als bloß lateinisch erhaltene Rede des Severianus abdrucken ließ.

Was bezüglich der Aechtheit der Fragmente der Briefe des Heiligen festgestellt werden kann, ist schon angegeben worden. Unbestritten ist die Aechtheit des Briefes an Eutyches und zwar in seiner längeren Recension; denn gerade diese hat schon Agnellus citirt.

Um noch die Reden zu erwähnen, welche Liverani als mögliche Chrysologische in sein Spicilegium aufgenommen hat, so halte ich das Fragment nr. VIII. als Ergänzung der Rede 81 für unächt, schon wegen der Verschiedenheit des Stiles, auf welche bereits Liverani einigermaßen aufmerksam wurde. Gleichfalls für nicht Chrysologisch halte ich die Reden I. II. III. der gedachten liveranischen Zusammenstellung. Die Münchener Handschrift Cod. lat. 18937 aus dem 15. Jahrhundert hat allerdings ebenfalls diese Reden, und zwar I. De Rebecca mit dem Rubrum: Dominica secunda in quadragesima. Sermo s. Johannis episcopi; II. De Joseph, Dominica tertia in quadragesima. Sermo sancti Johannis episcopi; III. De Moyse, Dominica quarta in quadragesima, sancti Johannis episcopi. Wären aber diese Reden ächt Chrysologisch, so würden sie offenbar dem Bischof Felix bei seiner Sammlung der vernantes lectiones nicht entgangen sein. Ich bemerke, daß an den bezeichneten Sonntagen im Brevier die Lesestücke aus der hl. Schrift von Rebecca, Joseph und Moyses handeln.

Die Münchener Handschrift 6256 vom 9. oder 10. Jahrhundert hat fol. 55 eine Rede mit dem Titel: In septuagesima. Sermo b. Johannis episcopi: Quomodo primus homo totius prelatus est creaturae; fol. 56: In sexagesima. Sermo beati Johannis episcopi de lapsu primi hominis; fol. 58: In quinquagesima. Sermo beati Johannis episcopi de fide Abraham et de immolatione Isaac. Ferner hat die Handschrift 19530 aus dem 15. Jahrhunderte fol. 79 einen Sermo s. Johannis Chrysostomi Episcopi de David et Goliath alophilo; fol. 80 einen Sermo beati Johannis episcopi de Absolon filio David. Ob es sich, wir dürfen so sagen, in diesem Cyklus von Reden, um ächte Reden des h. Chrysostomus, oder um Auszüge aus den ächten, oder um Reden aus seiner Schule handelt, kann ich nicht bestimmen.

Die andern Reden, die Liverani als möglicherweise dem h. Chrysologus gehörig bezeichnet, IV. V. VI. VII. IX. haben in den Handschriften die Ueberschriften sancti Severani oder Severini Episcopi. Mein obenbegründeter Kanon läßt sich auf sie nicht anwenden.

Rede IV. halte ich jedoch nicht für Chrysologisch, wegen des Stiles und der Aufzählung der heidnischen Götter. Ebenso nicht Rede V.; sagt auch Liverani: Stylus olet Petrum Chrysologum, so erscheint mir doch der Inhalt zu mannigfaltig. Rede VI. paßt dem Inhalte nach vielleicht mehr für die Zeit eines h. Johannes Gualbertus. Von Rede VII. sagt Liverani: prae cunctis Chrysologum sapit iste sermo. Aber ist es ein Beweis für ihre Aechtheit, wenn in ihr Gedanken der 7. und 50. Rede wiederkehren? Daß Rede IX., eine schöne Osterpredigt, nach den Umständen der Personen bearbeitet, ächt sei, möchte ich nicht behaupten.

Zur Frage über das Moral-System*).

Der Vernunftbeweis für die Wahrheit und Alleinberechtigung des tutioristischen und des probabilistischen Princips in ihrer Sphäre.

Von Dr. Ludwigs.

IV.

15. Feststellung des Begriffes der lex vere dubia. Unsere Erörterung war bisher ausschließlich dem Nachweise des Satzes gewidmet, daß ein wahrhaft zweifelhaftes Gesetz keine Verpflichtung auferlegt, und daher nach Gottes Ordnung gegebenen Falls der menschliche Wille im vollen Besitze seiner ethischen Freiheit, d. h. von Gott selbst in seine Rechte eingesetzter Herr seines Wollens und Handelns auf Grund vernünftiger Selbstbestimmung verbleibt. Dieser Satz ist, wie wir ferner gezeigt zu haben glauben, Princip im vollen Sinne des Wortes. Princip vor Allem, insofern der in ihm ausgesprochene Gedanke der Grundgedanke, die lebendige Mitte, Kern und Stern des ganzen probabilistischen Moralsystems ist, welches mit ihm stehen oder fallen muß. Princip aber auch insoferne, als dieser Satz eine Regel ohne Ausnahme, ein eigentliches sittliches Grundgesetz an die Hand gibt, mittelst dessen in allen denkbaren Fällen der praktische Zweifel, soweit derselbe sich lediglich um Erlaubtheit oder Unerlaubtheit dreht, gehoben, und an seiner Statt volle Klarheit und auf bewußter Erkenntniß beruhende, unbedingte Entschiedenheit des Gewissens für das ethische Handeln geschaffen wird. Selbstverständlich wogte daher auch bei den Controversen über das Moral-System der Kampf vor

*) Wir müssen es dem Verfasser überlassen, für die im oben angezeigten Schlußartikel niedergelegten Ansichten einzustehen, namentlich bezüglich des Verhältnisses von Probabilismus und Aequiprobabilismus und bezüglich seiner Darstellung der „moralischen" Gewißheit. D. Red.

Allem und hauptsächlich stets um diesen Punkt. Wenigstens hat dieser Satz bei den hervorragendsten und wahrhaft zielbewußten Wortführern auf beiden Seiten immer als die eigentliche arx causae, und darum die siegreiche Behauptung oder Preisgabe desselben als das Schicksal der den Ausgang des ganzen Federkriegs entscheidenden Position gegolten. Nebenbei aber, und leider oft auch zur noch größern Verwirrung der ohnehin schon so verwickelten Sache, in Verbindung und Verquickung mit dieser Haupt- und Principienfrage war stets auch die an sich durchaus berechtigte und nothwendige, aber immerhin nur sekundäre Frage Gegenstand des Streites: Welches Gesetz ist denn als eine lex vere dubia zu erachten? oder mit andern Worten: Was gehört dazu, damit man mit Gewißheit behaupten könne, ein Satz, in welchem eine Pflichtnöthigung auferlegende sittliche Norm zum Ausdruck zu kommen scheint, sei wahrhaft zweifelhaft?

Die Erörterung dieser Frage tritt begreiflicher Weise in der einschlägigen Literatur in zwei Erscheinungsformen hervor. Einmal im Allgemeinen bei Aufstellung und Begründung des Moral-Systemes, und sodann wieder bei den zahlreichen einzelnen Fragen, welche in der Moraltheologie controvers sind oder waren. Denn bevor man das allgemeine Princip des einen oder andern Systemes auf einen einzelnen Fall anwenden kann, muß ja stets die Vorfrage erledigt sein, ob man in casu nach Erwägung aller Gründe und Gegengründe einer moralisch gewissen Sentenz, oder nur mehr oder minder wahrscheinlichen Meinungen gegenüberstehe. Es kann uns natürlich nicht in den Sinn kommen, bei dem jetzigen Anlaß in dieses Labyrinth von Einzelfragen auch nur einen Schritt hineinzuthun. In die Erörterung dieser Seite der probabilistischen Streitfrage eintreten hieße, abgesehen von allem Andern, eine kritische Geschichte der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrhunderte schreiben. Aber die Beantwortung der allgemeinen Frage, was zum Begriffe einer lex vere dubia überhaupt gehöre, fällt allerdings unserer Aufgabe zu, weil die Antwort auf diese Frage zugleich im Allgemeinen die innere, logische Tragweite fixirt, welche der Herrschaft des an sich als wahr und berechtigt bereits erwiesenen probabilistischen Gedankens zugesprochen werden muß. Im Hinblick auf die jüngsten probabilistischen Controversen aber gewinnt diese Antwort außerdem um deßwillen noch eine specielle Bedeutung, weil

nur in ihrem Lichte wie uns scheint, die zwischen Probabilisten und Aequiprobabilisten entstandene Differenz über das eigentliche Criterium für das Vorhandensein einer lex vere dubia endgiltig ausgeglichen werden kann.

Um nun zu einer erschöpfenden und durchschlagenden Antwort auf die Frage, wann ein Satz wahrhaft zweifelhaft sei, zu gelangen, muß man sich herbeilassen, das Verhältniß des menschlichen Erkenntnißvermögens zur objektiven Wahrheit überhaupt nach allen denkbaren Richtungen hin scharf in's Auge zu fassen und im Auge zu behalten. Thun wir es an der Hand der Erkenntnißtheorie des Fürsten der Scholastik, des hl. Thomas von Aquino.

Im Gegensatze zur Erkenntnißweise des reinen Geistes, welcher durch intellektuelle Anschauung mühelos in den genußreichen Besitz der dem Maaße seiner Fassungskraft entsprechenden Wahrheit gelangt, ist es der Erkenntnißweise des Menschen wesentlich, daß sein durch die Hand des Schöpfers in die Materie eingesenkter und durch diese wenn auch einerseits in seiner Thätigkeit bedingter und unterstützter, doch andererseits auch beschwerter und an dem Grundgesetze ihrer eigenen Schwere gleichsam theilnehmender, weil zur Einheit einer Natur mit ihr verbundener Geist nur auf dem mühsamen Wege der Abstraktion und des sogenannten diskursiven oder ratiocinirenden Denkens in den Besitz seines Objectes, der Wahrheit, gelangen kann[1]). Darum nihil sine ratione sufficienti, daher kein menschliches Erkennen ohne das Gewicht innerer oder äußerer Gründe, die es erzeugen, daher das menschliche Wissen an sich und in seiner Maßgabe für das Handeln zu werthen lediglich nach dem Werthe der Gründe, auf welchen es beruht. Wo gar keine Gründe für die Wahrheit eines Satzes vorliegen oder erkannt sind, befindet sich demnach diesem Satze gegenüber, selbst wenn er objective Wahrheit enthielte, der menschliche Geist einfach im Zustande der Unwissenheit (ignorantia). Wegen Mangels der Gründe ist für ihn die Wahrheit selbst in diesem Falle nicht vorhanden, um so weniger für das durch die Direktive seiner Vernunft erst ermöglichte ethische Handeln des Willens von Belang. Deßhalb hat denn auch das sogenannte dubium negativum d. h. jener Zustand, in welchem das Urtheil des Geistes hin- und herschwankt, ohne

---

[1]) S. Thom. I, qu. 85. a. 5, II—II qu. 9. art. 1. ad 1 u. a. a. O.

durch irgendwelche beachtenswerthe Vernunftgründe für oder gegen zu diesem Schwanken veranlaßt und berechtigt zu sein, weder logisch noch ethisch irgend eine Bedeutung. Psychologisch aber ist es eine Anomalie, das Symptom eines schwachen oder doch unklaren Geistes, und in der Regel überdies Anzeichen eines, sei es von Haus aus, sei es durch spätern Einfluß krankhaft afficirten Gemüthes. Die Thatsache eines wirklichen Zweifelns, also eines Hin- und Herschwankens im Erkenntnißvermögen mag daher allerdings in solchen Fällen wirklich vorliegen, aber dieses Schwanken des Intellektes hat in der Regel die Ursache seines Entstehens nicht, wie der berechtigte, wahre Zweifel gleichfalls in der Vernunft d. h. in der Erkenntniß von Wahrscheinlichkeitsgründen, sondern im Begehrungsvermögen. Die Aengstlichkeit, welche eine wie immer entstandene Aufregung der strebenden Kraft, ein Affekt ist und ihren Sitz im Gemüthe hat, übt da eine ungebührliche Einwirkung auf den Zustand der Erkenntnißkraft aus, welche verzichtend auf die im Haushalt der menschlichen Seele ihr allein gebührende Hegemonie, sich mit oder ohne Schuld unter das Joch einer von Rechtswegen ihr untergeordneten Potenz begibt. Daraus folgt für die Klarstellung unserer Frage ein für alle Mal, daß dieses dubium negativum, soweit es überhaupt ein Zweifeln genannt werden kann, (denn sachlich ist es offenbar nur eine besondere Erscheinungsform der Unwissenheit), kein dubium verum, prudens, rationale ist, sondern lediglich ein scrupulus, ein dubium inane et spernendum nach dem Ausdrucke der Moralisten. Wie es selbst auf Nichts (dem gänzlichen oder so gut wie gänzlichen Mangel an Vernunftgründen pro und contra) beruht und deßhalb Nichts ist, so ist auch seine Wirkung für die Erkenntniß sowohl als für das Handeln gleich Null, soweit es als ein Unvernünftiges und Ordnungswidriges nicht geradezu den Widerstand des Geistes herausfordert, und, wie jede andere Versuchung, die Bekämpfung zur Pflicht macht.

Damit also der Inhalt eines Satzes zur Erkenntniß des Menschen in reelle Beziehung trete und in zweiter Linie sodann auch wirkliche Bedeutung für das ethische Handeln gewinne, muß er stets auf Vernunftgründe gestützt sein. Diese aber können ihrerseits durchschlagender Natur sein, so daß sie die unbedingte Zustimmung des Verstandes zu dem auf ihnen beruhenden Satze logisch erzwingen, und so für ihn mit der eigentlichen Erkenntniß der Wahrheit auch

das Bewußtsein dieser Erkenntniß d. h. den Zustand der Gewißheit erzeugen. Sie können aber auch minderer Währung und in Folge dessen wohl fähig sein, dem Satze, für den sie sprechen, mehr oder weniger den Anschein einer Wahrheit (Wahrscheinlichkeit) zu verleihen und ihn dem Verstande als seiner Anerkennung oder Billigung mehr oder weniger würdig (als propositio magis vel minus probabilis) erscheinen zu lassen, ohne daß indessen jemals sie selbst auf den Verstand eine logisch nöthigende Gewalt ausüben könnten, und dieser folglich seine Zustimmung als eine nothwendige, unbedingte, definitive, die Wahrheit des Gegensatzes schlechterdings ausschließende und mit Ausschluß dieser Möglichkeit jede Befürchtung aufhebende, und so völlige Ruhe und Gewißheit des Geistes erzeugende leisten könnte oder von Rechtswegen leisten dürfte. Auch die mit diesen zwei Möglichkeiten gegebenen denkbaren Stellungen des menschlichen Geistes zur objectiven Wahrheit, und zwar beide, wollen eingehend und leidenschaftslos gewürdigt sein, wenn der Begriff der lex vere dubia mit voller Klarheit sich herausstellen soll.

In Betreff der Gewißheit und der Macht jener peremptorischen Gründe, welche allein im Stande sind, sie zu erzeugen, sind für unsere Frage insbesondere zwei Punkte hervorzuheben. Der erste betrifft die vernichtende Wirkung, welche stets mit dem Entstehen der Gewißheit eines Satzes für die fernere Aufrechthaltung des Gegensatzes und dessen etwaige Wahrscheinlichkeitsgründe eintritt; der zweite die Natur und Bedeutung der sogenannten moralischen Gewißheit und deren richtige Abgrenzung gegen das Gebiet hochgradiger Wahrscheinlichkeit hin, welcher für die Beleuchtung unserer Frage von noch größerm Belange ist. Ziehen wir deßhalb und überdies aus Gründen durchsichtiger Anordnung des Stoffes diesen zweiten Punkt zuerst in Erwägung.

Dabei ist von vornherein ein in seinen Folgen für die Klarheit der Einsicht in unsere Frage verhängnißvolles Mißverständniß fernzuhalten, auf das man im Leben nicht selten stößt, während auch die Lehrbücher es nicht immer mit der gebührenden Betonung ausschließen. Dasselbe steht im Zusammenhang mit dem sprachlichen Ursprunge des Kunstausdrucks „moralische Gewißheit.“ Man darf nämlich, wenn es sich um die Bestimmung des diesem Ausdrucke zu Grunde liegenden Begriffes handelt, das Wort „mos“ und „moralisch“ nicht im Sinne von „sittlich“ oder „zur Sitten-

lehre gehörig" auffassen, sonst ist ein einerseits zu enger, andererseits zu weiter Begriff das unvermeidliche Ergebniß und damit ein theils zu kleiner, theils zu großer Spielraum der moralischen Gewißheit und ihren mannigfachen, besonders ethischen Wirkungen zuerkannt, im Anschlusse daran aber eine heillose Confusion die nothwendige Folge. So gewiß nämlich die Sittenlehre es mit unzähligen Wahrheiten zu thun hat, welchen dieselbe physische und namentlich metaphysische Gewißheit eignet, wie den Objekten anderer Wissenschaften: ebenso gewiß haben außer der Moral auch andere, namentlich alle praktischen Wissenschaften, es sehr oft mit der Erforschung von Dingen zu thun, betreffs deren die menschliche Forschung es niemals über die moralische Gewißheit hinausbringen kann. Nicht von der betreffenden Wissenschaft und dem für die Natur und Bezeichnung dieser maßgebenden Charakter des allgemeinen Objektes mit welchem sie sich beschäftigt, sondern aus der Natur des einzelnen Gegenstandes, welcher in Rede steht, ist es also zu entnehmen, ob und inwieweit derselbe in den Kreis jener Dinge gehöre, für welche dem menschlichen Geiste die Erreichung metaphysischer, physischer oder blos moralischer Gewißheit möglich ist. Obschon nun diese Dreitheilung und speciell der Kunstausdruck „moralische Gewißheit" erst viel später in Uebung gekommen ist, so läßt seine wahre Bedeutung sich doch auf Grund der Lehre des hl. Thomas, wie er sie bei verschiedenen Anläßen vorträgt, klar und unzweideutig feststellen. „Mos, sagt er (I. II. qu. 58. a. 1.) duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem .... quandoque vero significat inclinationem quandam n a t u r a l e m vel q u a s i n a t u r a l e m ad aliquid agendum, unde etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores ..... Et hae quidem duae significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem, in graeco autem distinguuntur: nam ethos, quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam et scribitur per η graecam litteram, quandoque habet primam correptam et scribitur per ε. Dicitur autem virtus moralis a more secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem vel q u a s i naturalem ad aliquid agendum. Et huic significationi moris p r o p i n q u a est alia significatio, quae significat consuetudinem; nam consuetudo q u o d a m m o d o vertitur in naturam et facit inclinationem s i m i l e m

naturalis.“ Offenbar hat diese thatsächliche Aehnlichkeit in späterer Zeit Anlaß und Grund gegeben, von der oben erwähnten dreifachen Erscheinungsform der Gewißheit (resp. Unmöglichkeit und Nothwendigkeit) zu reden, wobei aber nie vergessen werden darf, daß die consuetudo nur gewissermaßen als Natur und Nothwendigkeit bezeichnet werden kann, und die inclinatio, welche diese consuetudo theils bewirkt, theils von ihr bewirkt wird, keineswegs eine vere naturalis et necessaria sondern stets eine quasi naturalis ist und bleibt. Andererseits ist es aber allerdings auch wahr, daß die so verstandene „moralische Gewißheit“ den Namen einer solchen wahrhaft verdient, und ihrerseits für die Beurtheilung der Ordnung des menschlichen Thuns und Lassens nicht nur vollkommen ausreicht, sondern auch die dem Menschen allein erreichbare Art der Gewißheit ist. „Dicendum, sagt in dieser letztern Beziehung Thomas (II—II qu. 47 a. 9. ad 2.), quod secundum philosophum in 1. Ethic. certitudo non est similiter quaerenda in omnibus sed in unaquaque materia secundum proprium modum. Quia vero materia prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur“ — ein Gedanke, der namentlich im II. Theile der Summa theologica und in den „Quaestiones disputatae de virtutibus“ sehr häufig wiederkehrt und verwerthet wird[1]). Ex professo aber entwickelt und begründet ihn der heilige Lehrer in seinem Commentar zur Nikomachischen Ethik, in welcher Aristoteles denselben als eine Grundwahrheit an die Spitze stellt, welche als leitende Norm dem Lehrer wie dem Jünger der ethi-

[1]) Der letzte Grund steht S. c. gent. I. c. 55 n. 10: „Intelligibile est propria perfectio intellectus: unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui in quantum hujusmodi: quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est hujusmodi, est necessarium et incorruptibile: necessaria enim perfecte sunt intellectui cognoscibilia, contingentia vero, in quantum hujusmodi, nonnisi deficienter; habetur enim de iis non scientia sed opinio: unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum scilicet sunt universalia.

schen Wissenschaft stets vor Augen schweben müsse, wenn der Eine und der Andere seiner Aufgabe gewachsen sein solle. Im Anschlusse daran bemerkt der h. Thomas (lect. III.) unter Anderm: „Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia debet esse conveniens ei, quod subjicitur sicut materia in illa scientia .... Materia autem moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo ..., und nachdem er dies begründet, fügt er bei: Et sic manifestum est, quod materia moralis est varia et difformis, non habens omnimodam certitudinem. Et quia secundum artem demonstrativae scientiae oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus i. e. tam variabilibus tractatum facientes et ex similibus procedentes ostendere veritatem: primo quidem grosse i. e. applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est nempe in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo composito. E converso autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia. Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter i. e. verisimiliter, et hoc est procedere ex propriis principiis hujus scientiae. Nam scientia moralis est de actibus voluntariis, voluntatis autem motivum est non solum bonum sed apparens bonum. Tertio oportet ut cum dicturi simus de his, quae ut frequentius accidunt[1]) i. e. de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinata magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia .... Ad hominem disciplinatum i. e. bene instructum pertinet, ut tantum certitudinis quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti sicut in materia necessaria, semper eodem modo se habente. Et ideo auditor bene disciplinatus non debet majorem certitudinem requirere nec minori esse contentus, quam sit conveniens rei de qua agitur," was dann weiter durch Beispiele beleuchtet wird.

[1]) Vgl. dazu auch Arist. I. Top. 1 und l. II. p. c. 28 und I Rhetor.

Ist nun schon in diesen Worten des Heiligen jene Sphäre der Dinge im Allgemeinen deutlich signalisirt, welche in dem hier in Rede stehenden Sinne als „die moralische Ordnung“ mit der ihr eigenthümlichen Art der „moralischen Gewißheit“[1]) bezeichnet wird, so grenzt dieses Gebiet sich noch schärfer ab, wenn man auf Grund der vorgetragenen Lehre eine förmliche Definition der „moralischen Gewißheit“ gibt, welche nicht nur die das Wesen derselben constituirenden Elemente enthält, sondern durch deren Hervorhebung zugleich einen klaren Einblick in die Unterschiede vermittelt, welche die moralische von der metaphysischen und physischen Gewißheit unterscheiden. Man hat dann die moralische Gewißheit zu definiren als jenen Zustand des Geistes, in welchem derselbe definitiv und ohne begründete Furcht zu irren einem Satze zustimmt, dessen Inhalt sich auf jene Ordnung der Dinge bezieht, welche weder durch die Gesetze innerer Nothwendigkeit allein beherrscht ist, noch ausschließlich nach den Bestimmungen der von Gottes Weisheit frei geschaffenen und geordneten, und deßhalb wenn auch nicht schlechterdings ausnahmslos, doch mit natürlicher Regelmäßigkeit in einer bestimmten Richtung wirkenden physischen Mächte (der sogenannten Naturgesetze) sich vollzieht, sondern in ihrem Verlaufe zugleich mehr oder weniger unter dem Einflusse endlicher Intelligenzen und geschöpflicher ethischer Potenzen steht, deren Wirksamkeit an sich zwar eine fehlbare und veränderliche und deßhalb häufigere Ausnahmen bedingende ist, aber dennoch durch Induktion dessen, was sie in der Regel bewirken, was herkömmlich ist und gewöhnlich geschieht, als eine in ihrer Art nothwendige erschlossen und bezeichnet werden muß. In dieser Ordnung der Dinge eine andere Art als die ihr entsprechende der

[1]) Da übrigens der eigentliche und tiefste Grund, weßhalb es für den Menschen in manchen Dingen nur eine moralische Gewißheit gibt, in seiner beschränkten und unvollkommenen Erkenntnißkraft liegt, so erklärt sich, warum er nicht etwa blos in dem, was zur moralischen Ordnung gehört, sondern auch bezüglich anderer z. B. der physischen Ordnung angehöriger Dinge und Vorgänge es über moralische Gewißheit so lange nicht hinausbringt, als er nicht zur wirklichen Erkenntniß der dieselben beherrschenden Gesetze vorgedrungen und mehr oder weniger auf Hypothesen und Conjekturen angewiesen ist. Die Bezeichnung „moralische Gewißheit“ ist daher zu beurtheilen nach dem Satze: A potiori fit denominatio.

moralischen Gewißheit anstreben, hieße das Wesen beider verkennen und das Unerreichbare anstreben; der moralischen Gewißheit selbst aber den Charakter wahrer Gewißheit aberkennen, das wäre im Hinblick auf die beschränkte Erkenntnißkraft des Menschen ebenso viel, als für ihn das ethische Handeln sistiren, ihn als vernünftig freies und als sociales Wesen zugleich zur Unthätigkeit verurtheilen.

Aus der obigen Begriffsbestimmung ergibt sich aber neben dem Verhältnisse der moralischen zur metaphysischen und physischen Gewißheit als weitere Folge auch die wesentliche Verschiedenheit der Beweismittel und Principien, mit deren Hilfe die eine oder andere Art der Gewißheit thatsächlich für den Menschen erzeugt wird. Metaphysische Gewißheit für einen Satz ist, entgegen den beiden andern Arten, nie anders als auf dem Wege der eigentlichen Demonstration, des rein deduktiven Denkens zu erzielen und ist in dem Augenblicke gewonnen, wo der Geist auf diesem Wege zur bewußten Erkenntniß der innern Unmöglichkeit des Gegentheiles gelangt, welche ihrerseits ihren formalen Ausdruck in der evidenten Constatirung einer contradictio in terminis am Gegensatze findet. Das Contradiktionsprinzip ist also hier im strengsten Sinne des Wortes A und O, ist für die metaphysische Gewißheit so zu sagen Alles in Allem.

Die physische und moralische Gewißheit hingegen sind beide ebenso ausschließlich Ergebniß des induktiven Beweisverfahrens[1]), jedoch mit dem Unterschiede, daß die Thatsachen, welche bei der erstern das Substrat der Induktion bilden, auf allen Punkten durch die Gesetze natürlicher Nothwendigkeit beherrscht und verkettet sind, welche nur durch einen souveränen Willensakt Dessen, der sie geschaffen, ausnahmsweise sistirt oder suspendirt werden könnten, während es bei der moralischen Gewißheit sich um eine Induktion auf Grund von Thatsachen und deren Verkettung handelt, an welchen neben Gottes Weisheit und Wille auch menschliche Erkenntniß und menschlicher Wille größern oder geringern Antheil haben, so daß das wirkliche Dasein oder Eintreten und die konstante Widerkehr jener Thatsachen mehr oder weniger auch von diesen endlichen, beschränkten

[1]) Vgl. S. Thom. II—II qu. 47 a. 3. und q. 49. a. 2.

und wandelbaren Faktoren begründet **und** bedingt ist. Obschon also auch bei dem Zustandekommen physischer und moralischer Gewißheit für die menschliche Erkenntniß das Princip des Widerspruches seine Universalherrschaft behauptet, da ja nur unter seinem Einflusse eigentliche Erkenntniß und nur durch diese thatsächlich irgend eine Gewißheit erzeugt werden kann, so übt dasselbe doch in beiden Fällen seine Herrschaft so zu sagen nicht als Alleinherrschaft aus, wie bei der metaphysischen Gewißheit, sondern theilt dieselbe gleichsam mit einer zweiten Prämisse, deren **materielle** Wahrheit auf **Erfahrung** und **Beobachtung** einmal der in der physischen Ordnung (in rerum natura) herrschenden, das andere Mal der im menschlichen Leben und Streben (in rebus humanis) maßgebenden Gesetze beruht. So gelangt auf diesem doppelten Wege der Mensch zu einer wirklichen und wenn auch nicht absolut doch relativ gewissen Erkenntniß dessen, was er wissen muß, um einerseits die physischen Erscheinungen und Vorgänge wahr und richtig beurtheilen und die Welt als einen wirklichen Kosmos begreifen zu können, und um andererseits die Phänomene und den Verlauf der Dinge in der moralischen Ordnung so **beurtheilen und schätzen, werthen und wägen** zu können, daß er für sein eigenes Thun und Lassen in den Besitz einer wahren und verlässigen Direktive gelangt. Es ist daher auch nicht Zufall oder Willkür der Moralisten, sondern eine im innersten Wesen der Dinge begründete[1]) und mit diesen in vollem Einklang stehende rationelle Thatsache, daß in der moralischen Ordnung das judicium prudens, die aestimatio communis, der sensus prudentum et peritorum und selbst die opinio auctorum[2]) eine so gewaltige Rolle spielt. Daher kommt es ferner,

[1]) Vgl. darüber bes. S. Th. I—II qu. 57. und 58 und II—II qu. 47—56.

[2]) Den tiefsten Grund dafür gibt Thomas II—II qu. 49 a. 3. Die Geschichte der Moral beweist aber auch auf jeder Seite, daß diese Tugend der „docilitas“ doch oft gar zu eifrig geübt und damit zum Gegentheil einer Tugend geworden ist, so daß schon Navarrus über Autoren klagt, „qui tanquam aves unam volantem sequuntur aliae, non tam examinantes merita controversiae, quam potius caeco quodam comitatu thesim non raro magis clamorose declamantes quam erudite probare scientes, contenti, quod eam aliquando in scholis dicam potius scripserint quam ei debite studuerint.“ Manhart fragt dadurch veranlaßt in seiner Abhandlung „De ingenua indole probabilismi“ ironisch auf die verschiedenen Ordenstrachten anspielend: „Quales

daß gerade in dieser Ordnung der Dinge die auf praktischem Scharfsinn und vorurtheilsfreier, gerechter Taxirung beruhende Würdigung der Fragen so oft schließlich, wenn nicht gar ausschließlich, Maß und Ausschlag gibt[1]), und daß in ihr die Herrschaft der vernünftigen „Präsumption" ihre eigentliche Domäne hat. Praesumitur factum quod de jure erat faciendum, factum praesumitur rite factum, quod regulariter et ordinarie fit factum esse censetur, in dubio standum pro valore actus u. s. w. — Diese und ähnliche so oft berufene sogenannte „Principien" sind nur mit Rücksicht auf den jeweiligen Thatbestand wechselnde Formeln für den Einen Grundgedanken, der sich wohl am treffendsten weil allgemeinsten in dem Satze ausspricht, welchen man mit Fug als das relativ höchste Criterium der Wahrheit und das letzte Motiv der Gewißheit für die moralische Ordnung bezeichnen könnte: In morali rerum ordine judicandum est ex communiter contingentibus. Wohl ist es unzweifelhaft, daß als absolut höchstes Criterium und Motiv auch hier die objektive Evidenz noch höher steht. Aber eben darum haben wir es ja auch versucht mit Hilfe des Lichtes, das von dieser ausgeht, den obengenannten Gedanken zu erörtern und nach Kräften klarzustellen.

Auf Grund des Gesagten läßt sich endlich auch das Entstehen der certitudo moralis und die von den Moralisten so oft erwähnte aber mitunter auch mißdeutete und mißbrauchte Unterscheidung zwi-

aves istae? Nigrae an albae? aut partim nigrae partim albae?" — Hier sei nebenbei bemerkt, daß diese Manhart'sche Dissertation in vielen Beziehungen zu dem Besten zählt, was zu Gunsten des Probabilismus geschrieben worden ist. In literärgeschichtlicher Beziehung bietet sie deßhalb noch ein besonderes Interesse, weil ihr Verfasser, in demselben Jahre wie der hl. Alphons geboren, ungefähr gleichzeitig in Deutschland die Vertheidigung des Probabilismus führte, wo der Letztere den Rigorismus in Italien bekämpfte, ohne daß, wie es scheint, der Eine die Schriften des Andern gekannt hätte. Für den Eindruck, den die Manhart'sche Schrift auf die Zeitgenossen machte, spricht der Umstand, daß dieselbe nicht weniger als 12 Auflagen in einem Jahre erlebte. Trotz ihrer großen Vorzüge, welche durch weise Beschränkung, die der Verfasser in Auswahl des Stoffes sich auferlegt, und elegante Darstellung noch gehoben werden, stehen übrigens an Gründlichkeit und Tiefe der Beweisführung in der Hauptfrage dennoch die Schriften des hl. Alphonsus unzweifelhaft höher.

[1]) S. Th. II—II qu. 49. a. 2, 4 und 5, und 47 a. 3.

schen einer certitudo mor. stricta et lata genau feststellen. Es ergibt sich nämlich aus dem innersten Wesen der sententia certa und der opinio probabilis als solcher, wenn letztere auch im strengsten Sinne des Wortes probabilissima wäre, daß sie logisch im Verhältnisse contradiktorischer Gegensätzlichkeit zu einander stehen und stehen müssen. Eine tiefe und unausfüllbare Kluft scheidet demnach an und für sich die Gebiete der Wahrscheinlichkeit und der Gewißheit. Und dennoch sagt es Jedem der gesunde Sinn, und die ethische Wissenschaft bestätigt es durch den Mund all' ihrer beachtenswerthen Vertreter (wenn diese auch noch so sehr über den Grad der Wahrscheinlichkeit herumstreiten, der zur Erzeugung moralischer Gewißheit gehört), daß es eine objektive Wahrscheinlichkeit gibt, in Folge deren der menschliche Geist sich, auch wenn er wollte, der Gewißheit nicht mehr entschlagen kann. Wie ist dies zu erklären?[1]) Nur, wenn

---

1) In Verkennung des Wesens der moralischen Gewißheit hat man verschiedene andere, unseres Erachtens nichts weniger als glückliche Versuche gemacht, das Entstehen derselben in Folge einer direkt blos nachgewiesenen Wahrscheinlichkeit zu erklären. Zunächst hat man gemeint, die relativ gewiß größere Wahrscheinlichkeit einer Meinung erzeuge dadurch indirekt Gewißheit, daß sie als solche der relativ minder wahrscheinlichen Meinung den Boden gleichsam entziehe und sie so zu einer praktisch unwahrscheinlichen mache. Das ist aber für's Erste, so allgemein aufgestellt, falsch. Denn wenn auch mitunter die für die wahrscheinlichere Ansicht beigebrachten Gründe derart sein können, daß sie zugleich die für die entgegenstehende Meinung sprechenden Gründe entkräften, so ist doch das Gegentheil gerade so gut möglich und wirklich, daß es nämlich Fälle gibt, in welchen beide Ansichten auch nach angestellter Vergleichung in ihrer eigenthümlichen Probabilität verbleiben, weil diese für jede lediglich auf Beweisquellen und Beweismomenten beruht, welche sich unter einander gar nicht berühren und deßhalb gar nicht auf einander einwirken können. Wollte man aber zweitens die Sache so auffassen, als ob jemals die größere Wahrscheinlichkeit als solche eine mindere, die ihr entgegensteht, elidiren könne, ähnlich wie die Gewißheit ihrer innersten Natur nach stets jede entgegenstehende Wahrscheinlichkeit sofort aus dem Felde schlägt, so wäre das totale Verkennung der Natur der Wahrscheinlchkeit und ihrer logischen Kraft. Drittens endlich, angenommen, wenn auch nicht zugegeben, daß wirklich in allen Fällen die gewiß größere Wahrscheinlichkeit die ihr entgegensetzte mindere elidirte, was würde daraus folgen? Zunächst gewiß nur das Eine, daß dadurch die opinio certe probabilior zu einer opinio unice probabilis würde. Um aber in überzeugender Weise und mit

man das über die Natur der moralischen Ordnung und der ihr entsprechenden Art menschlicher Gewißheit Gesagte unverwandt im Auge behält, dann aber auch sehr leicht und einfach, und obendrein so, daß einerseits die Unterscheidung einer moralischen Gewißheit im engern und einer solchen im weitern Sinne des Wortes sich als in der Natur der Dinge wohl begründet erweist, aber auch andererseits das ganz verfehlte Beginnen Derjenigen zu Tage tritt, welche sich schmeicheln, die hier vorliegenden Wahrheiten, Thatsachen und Vorgänge nicht blos mit dem ihnen entsprechenden Richtmaße vernünftiger, moralischer Schätzung bestimmen, sondern mit einem physischen Ellenstab ziffermäßig abmessen, oder gar am Prüfstein einer definitio essentialis begrifflich fassen und klassificiren zu können.

Die Sache liegt in Wirklichkeit so: Im Hinblick auf die formale logische Kraft von noch so triftigen Wahrscheinlichkeitsgründen ist und bleibt deren unmittelbares Ergebniß ein des Charakters der Nothwendigkeit entbehrendes, und kann daher als solches niemals direkt den Zustand der subjetiven Gewißheit im menschlichen Geiste erzeugen. Das ist ganz gewiß. Aber materiell betrachtet und im gleichzeitigen Hinblick auf den Inhalt der Prämissen ist es ebenso gewiß, daß es Wahrscheinlichkeitsbeweise gibt, denen eine so große logische Kraft und Tragweite innewohnt, daß sie zwar nicht spekulative (objektive oder subjektive) Gewißheit (certitudo) bezüglich ihres unmittelbaren Resultates erzeugen, dagegen aber unbedingt praktische Sicherheit d. h. jene feste Ueberzeugung (fides des

Angabe des einzig wahren Grundes darzuthun, daß und wie diese im Stande ist, unter Umständen moralische Gewißheit zu erzeugen, müßte man schließlich doch wieder auf den von uns im Contexte anzuführenden indirekten Beweisgrund rekurriren.

Noch unglücklicher ist die Ausrede, die opinio certe probabilior sei eine Meinung, quae propius ad veritatem accedat. Denn soll das mehr als eine bloße Behauptung sein, so müßte man, um das feststellen zu können, den terminus ad quem doch kennen. Man müßte wissen, was die Wahrheit ist, um mit Grund sagen zu können, die eine Ansicht komme ihr näher als die andere. Wüßte man aber dieses, dann hätte man's überhaupt nicht mehr mit Probabilitäten und Meinungen zu thun; denn opinio cedit veritati. Man hätte also nach den unzweifelhaftesten Vorschriften der natürlichen und christlichen Moral nicht etwa nach der opinio magis ad veritatem accedens sich zu richten, sondern sofort die erkannte veritas selbst zur alleinigen Norm seines Handelns zu machen.

Apostels) verschaffen, durch welche der Mensch in den Stand gesetzt wird, mit vollster Entschiedenheit des Gewissens, und deßhalb sittlich zu handeln. Es wird daher durch jene Wahrscheinlichkeitsgründe der menschliche Geist nicht etwa genöthigt, ihrer Schlußfolgerung als einem wahren und gewissen Satze definitiv und ohne Furcht zu irren seine Zustimmung zu leisten z. B. im Falle wahrhaft zweifelhafter Disposition eines Pönitenten trotz der entgegenstehenden Probabilitätsgründe für deren Mangel zu urtheilen: A ist gewiß disponirt. Wohl aber reichen jene Wahrscheinlichkeitsbeweise vollständig aus, um auf Grund derselben und unter gleichzeitiger Würdigung der gegebenen thatsächlichen Verhältnisse eine durchaus sichere und verlässige Norm für das menschliche Handeln d. h. praktische Gewißheit zu gewinnen und im gedachten Falle z. B. mit vollster Entschiedenheit das Urtheil zu fällen: Angesichts der thatsächlich gegebenen Verhältnisse, welche als der moralischen Ordnung angehörig, nicht ex semper sondern ex communiter contingentibus zu wägen und zu beurtheilen sind, habe ich A als disponirt zu erachten und zu behandeln, ja ich habe nicht nur das Recht dazu, sondern auch die Pflicht, bin also ethisch genöthigt, ihm die Absolution zu ertheilen. Obschon also betreffs der objektiven Thatsache seiner Disposition Gewißheit nicht vorliegt sondern nur Wahrscheinlichkeit besteht, bin ich bezüglich meines Handelns doch im unzweifelhaften Besitze jener moralischen Gewißheit (certitudo prudentiae des hl. Thomas), welche zwar nicht alle und jede Besorgniß ausschließt, mit welcher ich aber in Anbetracht der Natur der hier vorliegenden Dinge und meiner unvollkommenen, menschlichen Erkenntniß dieser Dinge mich zu bescheiden habe, wenn ich nicht geradezu unvernünftig handeln will[1]).

[1]) Uebertreibung und Ueberspannung dieses an sich wahren Gedankens ist eine von den vielen schwachen Seiten des Probabiliorismus. Praktisch zu rigoristisch, weil er auch dem zweifelhaften Gesetze den Charakter eines wahren Gesetzes und Verpflichtungskraft zuspricht, ist er principiell und in Bezug auf seine eigene Theorie das laxeste und oberflächlichste aller Moral-Systeme, indem er die opinio probabilior als solche für das sittliche Handeln maßgebend sein läßt. Was objektiv Berechtigtes in dieser Lehre, den tutioristischen Systemen gegenüber, liegt, beruht thatsächlich nur auf der Wahrheit des von ihm bekämpften Prinzips des Probabilismus, welches an die Stelle der bloßen Wahrscheinlichkeit erst

Aehnlich verhält es sich in allen andern Fällen mit der Genesis der sogenannten moralischen Gewißheit, wenn auch hier wieder der gesunde Menschenverstand viel leichter und einfacher zum Ziele kommt als die reflektirende Vernunft. Das muß aber auch so sein. Die Erkenntnißtheorie lehrt es ja Jeden, der von ihr lernen mag, daß gerade solche rein intelligible und auf dem Wege des Ratiociniums an und für sich erreichbare Wahrheiten, welche überdies in

vollkommen Gewißheit schafft. Da aber der Probabiliorismus seinerseits dieses Princip nie als wahr anerkennen wollte, und, von den Tutioristen gedrängt, doch einen Grund angeben mußte, warum denn der Mensch die wahrscheinlichere Meinung zur Norm seines Handelns machen dürfe, verstieg er sich zu der unerweisbaren Behauptung: Bei der beschränkten Erkenntnißkraft des Menschen in moralischen Dingen, müsse das Wahrscheinlichere als das moralisch Gewisse gelten. Das ist, als Grundsatz in dieser Allgemeinheit hingestellt, durchaus unwahr und Laxismus, der aber dadurch sofort wieder praktisch in Rigorismus umschlägt, weil der Probabiliorist consequenter Weise wie für die Freiheit, so auch für das Gesetz die größere Wahrscheinlichkeit als genügend bezeichnen muß, um die Gewißheit des Gesetzes darzuthun. In dieser letztern Hinsicht citirt Bolgeni in seiner Schrift „Ueber den Besitz rc." (im Anhang) unter vielen andern folgende Stellen aus Wilhelm von Auxerres, welche Alexander von Hales wörtlich in seine Summa (p. I. qu. 68. m. 1. a. 1) aufgenommen hat: „Cum in sacra scriptura non habeamus determinatum de notionibus, ideo licet magistris opinari sed non asserere .... Et ideo quia nihil asserunt non peccant, licet propter aliquas rationes versetur animus eorum ad unam partem magis quam ad alias, quod est opinari etc.", und bemerkt dazu ganz treffend: „Nach den beiden genannten Lehrern gilt: Ideo magistri non peccant, quia nihil asserunt. Aber wenn sie asserunt, d. h. sich entschieden dafür erklärten und sagten, man sei verpflichtet diese Meinung anzunehmen, ad quam animus eorum magis versatur propter aliquas rationes d. h. die Meinung, welche ihnen probabler scheint, was würde wohl Wilhelm von Auxerres und Alexander von Hales dazu sagen? Consequent würden sie sagen müssen: peccant, und mit Recht. Es ist eine ganz thörichte Dreistigkeit, mit Festigkeit auf einer ungewissen und zweifelhaften Meinung zu bestehen. In dieser Lage befinden sich aber die Probabilioristen. Die probablere Meinung als solche ist niemals eine gewisse; auch sie bewegt sich noch in der Sphäre der ungewissen und zweifelhaften Dinge. Warum also asseriren sie, daß hier eine Verpflichtung vorliege, einer solchen Meinung zu folgen? Wollen sie aus ungewissen Gründen eine gewisse Verpflichtung herleiten? Peccant quia asserunt."

naher Beziehung zum praktischen Leben stehen, das specifische Erkenntnißobjekt des sensus naturae communis sind.

Nicht ohne Grund wurde aber ferner in dem Vorangehenden betont, daß je nach dem einzelnen Gegenstande, welcher in Rede steht, jener Einfluß, welchen menschliche Intelligenz und menschlicher Wille naturgemäß in der moralischen Ordnung auf den Verlauf der Dinge üben, ein größerer oder geringerer, und in Folge dessen die Regelmäßigkeit, welche das sogenannte Gesetz in dieser Ordnung bildet, bald zahlreichern bald weniger zahlreichen Ausnahmen unterworfen sein kann, ohne daß darum das Gesetz oder die Regel als solche wesentlich erschüttert würden und die mit ihnen gegebene moralische Gewißheit aufhörte zu existiren. Denn diese Thatsache mit ihren wechselnden Wirkungen, kraft deren das Eine mehr, das Andere weniger jenem geschöpflichen Einflusse untersteht und die an sich konstante Regel in Wirklichkeit bis zu einem gewissen Grade dehnbar wird, ist das eigentliche fundamentum divisionis für die Eintheilung der moralischen Gewißheit in eine „weitere" und „engere" (lata et stricta). Da aber auch hier wieder der Natur der Sache nach die vernünftige d. h. alle Umstände und namentlich auch die Größe jenes Einflusses in Betracht ziehende Schätzung in letzter Instanz den Ausschlag geben muß, so wäre es fruchtloses Bemühen, in abstracto eine genauere Fixirung der Gränzen zwischen diesen beiden Unterarten der moralischen Gewißheit auch nur zu versuchen. Blos im einzelnen Falle ist es möglich, und zwar auf Grund vernünftiger Erwägung zu konstatiren, ob eine so wohl begründete Wahrscheinlichkeit vorliege, daß sie hinreiche, mit gleichzeitiger Rücksicht auf den vorliegenden Thatbestand in der oben bezeichneten indirekten Weise zu einer moralischen Gewißheit zu führen. Im Allgemeinen sei daher nur noch darauf hingewiesen, daß diese zweite Rücksicht auf den wechselnden Thatbestand thatsächlich von solchem Belange ist, daß die einseitige, ausschließliche Rücksichtnahme auf die größere oder geringere Kraft der vorliegenden Wahrscheinlichkeitsbeweise unter Umständen zu den absurdesten Consequenzen führen müßte. Es kann nämlich in der That ein Sachverhalt gegeben sein, angesichts dessen nicht nur die sogenannte opinio unice probabilis, die opinio probabilissima und probabilior, sondern selbst die bloße opinio vere probabilis vollständig genügt, um den menschlichen Geist in-

direkt in den Zustand moralischer Gewißheit zu versetzen und damit dem Willen die ethische Möglichkeit des Handelns zu verleihen. Man vergegenwärtige sich nur die Lage, in welche der Seelsorger so oft bei Spendung des Bußsakramentes kommt. Er darf die Absolution nicht ertheilen, ohne seiner Berechtignng zur Spendung des Sakramentes praktisch, also wenigstens moralisch gewiß zu sein. Das tutioristische Princip macht seine Rechte geltend für den Fall des Zweifels; denn es handelt sich um den valor actus. Wie könnte der Beichtvater in so manchen Fällen, trotz aller Bemühung seinerseits zu jenem assensus firmus sine formidine prudenti gelangen, der das Wesen aller Gewißheit ausmacht, wenn nicht wenigstens eine solide und stichhaltige Wahrscheinlichkeit (trotz entgegenstehender vielleicht nicht minder triftiger Gründe) ihm indirekt zur Gewißheit verhelfen könnte? Und das kann sie in der That bei der hier gegebenen Lage der Dinge. Denn wenn je, dann sind in diesem Falle die Thatsachen so gelagert, daß man vernünftiger Weise mit einer Gewißheit im weitesten Sinne des Wortes sich begnügen darf und auch begnügen muß. Für den Beichtvater und den Pönitenten würde der Richterstuhl der Barmherzigkeit zu einer wirklichen carnificina werden, wenn man das in Abrede stellen und entsprechend handeln wollte. Das wird denn auch nicht nur von der Lehre der Moralisten und der Praxis aller gewissenhaften Seelsorger thatsächlich festgehalten, sondern auch von der Kirche selbst gebilligt und wenigstens officiös in jenem Buche ausdrücklich ausgesprochen, welches der hl. Stuhl auf Veranlassung des Concils von Trient den Praktikern in die Hand gegeben hat, mit den bezeichnenden Worten: „Si audita confessione judicaverit (sacerdos), neque in enumerandis peccatis diligentiam, neque in detestandis dolorem poenitenti o m n i n o d e f u i s s e, absolvi poterit.“ [1] Gar Mancher, der an diesem unzweideutigen Worte gedeutelt hat, hätte besser gethan, sich selbst daran zu orientiren.

So viel über Natur und Bedeutung der moralischen Gewißheit. Aus dem Gesagten dürfte sich zugleich der Umfang des von ihr beherrschten Gebietes so klar ergeben, daß wir über die Abgränzung desselben gegen das Gebiet der bloßen Wahrscheinlichkeit hin ein Wort mehr zu verlieren brauchen. Es ist also bezüglich der Ge-

[1] Cat. Rom. II, c. 5. qu. 58.

wißheit nur noch der zweite oben erwähnte Punkt zu erledigen. Das kann viel kürzer geschehen, weil er eine Wirkung der Gewißheit betrifft, welche heute wohl von Niemanden mehr in Zweifel gezogen wird. Seitdem nämlich der nominalistische Nonsens von der doppelten Wahrheit nicht mehr in den Köpfen spukt, sind Alle darüber einig, daß ein einziges, sei es inneres oder äußeres, wahrhaft durchschlagendes Argument die Kraft besitzt, nicht nur die objektive Gewißheit eines Satzes festzustellen, sondern auch eine ganze Reihe selbst der anscheinend triftigsten Wahrscheinlichkeitsgründe für den Gegensatz zugleich mit diesem indirekt als irrig und werthlos zu erweisen, wenn es auch vor der Hand noch tieferer Forschung und weiterm Nachdenken vorbehalten bleiben müßte, direkt die Scheingründe als solche aufzuzeigen[1]). Daraus aber folgt für unsere Frage, daß ein Satz allen Anspruch darauf, eine lex vere dubia zu sein, verliert, sobald das Gegentheil entweder durch Entscheidung der zuständigen kirchlichen Auktorität oder durch strengen wissenschaftlichen Beweis als wahr und (metaphysisch, physisch oder moralisch) gewiß sich herausstellt, wenn auch die Lösung aller Schwierigkeiten und Bedenken für den Augenblick noch nicht möglich wäre. Ueber unzählige Sätze, welche einst den Gegenstand heftigster Con-

[2]) Eingehend handelt der h. Thomas über diese Wahrheit im Anschlusse an Aristoteles (Poster. analyt. lib. I.) in der lect. 44 seines Commentars (Quomodo scientia ad opinionem ceterosque intellectuales habitus comparetur). Das Ergebniß des Beweises zieht er mit den Worten: „Sic ergo ex dictis manifestum est, quod non contingit omnino simul idem scire et opinari, quia simul homo haberet existimationem, quod posset aliter se habere et quod non posset aliter se habere. Sed in alio homine hoc contingit, quod de eodem unus habet scientiam et alius opinionem, sicut dictum est. In eodem vero homine non contingit ratione jam dicta“. Ebenso Quaest. disp. de ver. qu. 14. de fide art 9. ad 6: „Dicendum, quod non videtur esse possibile, quod aliquis de eodem habeat scientiam et opinionem, quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit.“ Und II—II qu. 1. a. 5. ad 4.: „Scientia cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiae est quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere, de ratione autem opinionis est, quod id quod est opinatum existimetur possibile aliter se habere.“ u. ö.

troverse bildeten, ist die kirchliche Wissenschaft mit der Zeit auf solche Weise zur Tagesordnung übergegangen und — auch das sei nebenbei bemerkt — wenn auch nicht in allen, doch in den allermeisten Fällen ist das Schlußergebniß zu Gunsten der mildern Anschauung ausgefallen.

So entschieden aber, dem Gesagten zufolge, die schlechthinige Unvereinbarkeit jeder Erscheinungsform der Gewißheit eines Satzes mit der gleichzeitigen Wahrscheinlichkeit des Gegensatzes festgehalten werden muß: ebenso muß man im Namen der Logik Verwahrung dagegen einlegen, daß jemals die bloße Wahrscheinlichkeit eines Satzes als solche und unmittelbar eine ähnliche vernichtende Wirkung in Bezug auf den gleichfalls bloß wahrscheinlichen Gegensatz und dessen Gründe hervorbringen könnte. Wohl können mitunter Gründe durch Gegengründe entkräftet werden, aber der Wahrscheinlichkeit als solcher ist es wesentlich, daß sie weder auf jener Nothwendigkeit beruht noch jene Nöthigung auf den Geist ausübt, durch welche allein dieser von der Gewißheit bestimmt wird, dem Gegensatz positiv seine Zustimmung zu verweigern[1]). Damit kommen wir nun zur Betrachtung des dritten und letzten Zustandes, in welchem der menschliche Geist sich der objektiven Wahrheit gegenüber befinden kann, der seiner Natur und der Natur der in ihm denkbaren psychischen Erscheinungen nach unsere Frage nach der lex dubia am unmittelbarsten berührt: dem Zustande der Nichtgewißheit. Nehmen wir auch hier den doctor angelicus zum Führer, der sich zwar mit wenigen aber so erschöpfenden Worten über alle in diesem Zustande denkbaren Situationen und Thätigkeiten des Geistes ausspricht, daß es im engen Anschlusse an seine Worte, wie uns scheint, möglich ist, nicht blos so genau,

---

[1]) Damit ist der tiefste innere Grund für diese logische Wahrheit angegeben. Es besteht kein Anlaß, hier auf weitere Beweise dafür einzugehen, nachdem diese schon so oft erbracht worden sind. Aber ein Wort des Quinctilianus dürfte hier abgedruckt zu werden verdienen, in welchem der gesunde Menschenverstand eine Sache als ganz selbstverständlich behandelt, welche später bei den probabilistischen Controversen oft so viel Kampf und Hitze gekostet hat. Er sagt (Inst. orator. lib. II. c. 17): „Non autem si quid est altero credibilius, id ei contrarium est, quod fuit credibile. Nam ut candido candidius, et dulci dulcius non est adversum, ita nec probabili probabilius.“

als dies im Allgemeinen überhaupt geschehen kann, den Begriff der lex vere dubia positiv zu fixiren, sondern auch die in dieser Hinsicht in späterer Zeit aufgetauchten und oft geradezu bis zur Ekelhaftigkeit controvertirten Bedenken theils gründlich zu heben, theils als zur Sache nicht gehörig und entweder aus Mangel an klaren Begriffen, oder aus Parteileidenschaft oder auch aus falscher Geschmacksrichtung (namentlich zur Zeit des Rococo in Kunst und Wissenschaft) gewaltsam in die Controverse hineingezerrt, kurzer Hand einfach abzuschneiden. Gerade dieses letztern Vortheils wegen — es besteht ja gar kein Grund das zu verhehlen — haben wir uns entschlossen, an der Hand des h. Thomas und nicht an jener des h. Alphonsus dieses letzte Stück unseres Weges zurückzulegen. Damit soll nicht gesagt sein, daß Letzterer nicht auch für Klarstellung dieser Seite unserer Streitfrage wahrhaft große Verdienste aufzuweisen habe. Ein guter Theil derselben besteht unsers Erachtens aber darin, daß er eine Menge von jenen Dingen, welche einst so heftig umstritten waren, als ob sie als eigentliche Angelpunkte der ganzen Controverse zu betrachten wären, durch sein imposantes Eingreifen in die Debatte ein für alle Mal abgethan hat. Wer sich je einen Einblick in die ältere Literatur über Probabilismus verschafft hat, wird den diesbezüglichen gewaltigen Abstand zwischen den Werken eines Cardenas und Caramuel bis herab auf Lacroix und Concina und den Schriften des h. Alphonsus kennen, und darin auch mit uns einen Hauptvorzug und ein nicht genug zu schätzendes Verdienst der letztern anerkennen. Statt also im scheinbaren Anschlusse an den Buchstaben der Alphonsianischen Werke uns auf einen durch diese zum großen Theil bereits glücklich überwundenen Standpunkt wieder zurückdrängen zu lassen, halten wir's für viel gerathener im Interesse der Sache, im Geiste des h. Kirchenlehrers auf dem von ihm betretenen Wege noch um ein gutes Stück weiter fortzuschreiten, als ihm in Anbetracht der Anschauungen und Bedürfnisse seiner Zeit möglich war. Damit aber aller Verdacht unkatholischer Neuerungssucht ausgeschlossen sei, ist ausdrücklich zu constatiren, daß dieser versuchte Fortschritt identisch ist mit einem Rückschritt bis auf die Lehre und auch auf die Terminologie des h. Thomas von Aquin. Lassen wir diesen selbst vor Allem zu Worte kommen!

Gegen Ende seines Commentars zum I. Buche der Poster. analyt. des Aristoteles heißt es: „Sciendum est, quod Aristo-

teles in 6. Ethic. ponit quinque quae se habent semper ad verum, scilicet artem, scientiam, sapientiam, prudentiam et intellectum, subjungens duo quae se habent ad verum et falsum, scilicet suspicionem et opinionem." Genauer bestimmt wird das Verhältniß der opinio zur scientia in den quaest. disp. de veritate qu. 14. art. 1 mit folgenden Worten: „Intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus, vel propter apparentem aequalitatem eorum quae movent ad utramque partem; et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partem totaliter: unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita: et haec est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius. . . . . . Patet ergo, quod dubitans non habet assensum cum non inhaereat uni parti magis quam alii, similiter nec opinans, cum non firmetur ejus acceptio circa alteram partem . . . . Intelligens autem habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhaeret; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam. Sciens vero habet et cogitationem et assensum, sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem." Das Grundverhältniß der suspicio zur opinio und beider zur scientia endlich ist deutlich gezeichnet II—II qu. II. a. 1: „Actuum ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem . . . . . Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione; sive in neutram partem declinent sicut accidit dubitanti, sive in unam partem magis declinent, sed tententur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti, sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius quod accidit opinanti" [1]).

[1]) Vgl. auch S. Th. II—II qu. 60.

Auf Grund dieser Lehre des h. Thomas ist im Zustande der Nichtgewißheit vor Allem ein Dreifaches zu unterscheiden: der Zweifel (dubium), die Vermuthung (suscipio) und die Meinung (opinio). Dabei ist im Allgemeinen hervorzuheben, daß durch diese Trias der Begriff der Nichtgewißheit logisch (und zwar durch eine zweifache Disjunktion) wahrhaft erschöpft wird, so daß ein weiterer, von allen dreien wesentlich verschiedener Zustand im Bereiche der Nichtgewißheit nicht mehr denkbar ist[1]). Daraus aber ergibt sich, wie gefährlich es für den klaren, zweckdienlichen Verlauf der allgemeinen Diskussion unserer Frage werden müßte (und wir dürfen im Hinblick auf die Geschichte sagen: geworden ist), weitere Begriffe zu formuliren, welche sich in Wahrheit nicht mehr definiren, sondern höchstens noch umschreiben und auf Grund moralischer Schätzung in etwa feststellen lassen, so daß beim besten Willen mit denselben Ausdrücken verschiedene Begriffe und Auffassungen sich verbinden müssen, und dem Subjektivismus, dem Mißverständniß und der andauernden Verwirrung Thür und Fenster offen stehen. Halten wir hingegen fest an den klaren Ausdrücken des h. Thomas, und verbinden wir mit diesen die bestimmte Bedeutung, welche er ihnen gibt und aus der Natur der Sache als die ihnen gebührende entwickelt, dann wird nicht nur die Erörterung überaus vereinfacht und geklärt, sondern auch die Frage selbst unschwer zum Abschlusse gebracht, soweit dies wissenschaftlich und im Allgemeinen überhaupt möglich ist.

Im Einzelnen aber ist zu bemerken, daß die genannten drei im Zustande der Nichtgewißheit denkbaren Akte in ihrem Gegensatze zur Gewißheit alle darin übereinkommen, daß bei ihnen der Verstand einem Satze aus Mangel nöthigender, überzeugender Gründe die feste und entschiedene Zustimmung (den eigentlichen assensus) versagt, welche er nur der als solche erkannten Wahrheit geben kann. Gleichwohl sind diese drei Akte unter einander spezifisch und deßhalb

---

[1]) Auch die sogenannte „subjektive Ueberzeugung" qualificirt sich daher objektiv nur als eine besondere Erscheinungsform der Meinung, die aber in diesem Falle dem betreffenden Subjekte auf evidenten Gründen zu beruhen und darum eine gewisse Wahrheit zu sein scheint. Zur wirklichen sententia certa würde sie erst dadurch, daß die Wahrheit der Gründe und deren evidenter, nothwendiger Zusammenhang mit dem Satze selbst sich auch objektiv bewährte.

wesentlich verschieden, so daß sie sich logisch gegenseitig ausschließen und psychisch gleichzeitig in Bezug auf denselben Satz unmöglich sind.

Beim eigentlichen Zweifeln schwankt nämlich der Geist zwischen Satz und Gegensatz unstät hin und her, entweder weil er Wahrscheinlichkeitsgründe weder für den einen noch für den andern sieht (dubium negativum), oder aber für beide solche erkennt, welche sich gegenseitig logisch das Gleichgewicht halten, so daß er angesichts dessen es gar nicht zu einer auch nur unvollkommenen Entscheidung darüber bringt, auf welcher Seite thatsächlich die Wahrheit sein möchte — mens haeret suspensa et fluctuat inter utramque contradictionis partem. Das ist der Akt des eigentlichen Zweifelns, in welchem offenbar der die Basis aller dieser psychischen Vorgänge bildende Zustand der Nichtgewißheit am augenfälligsten und reinsten zur Erscheinung kommt.

Im Gegensatze hiezu tritt nun bei der Vermuthung und der Meinung ein neues, und zwar positives Element geistiger Thätigkeit hinzu, wodurch dem indifferentem Hin- und Herschwanken in etwa ein Ziel gesetzt wird, indem sich der Geist dem Satze oder Gegensatze mehr oder weniger zuneigt, wenn er ihm auch immer noch den eigentlichen assensus firmus verweigert. Ist nun aber auch diese inclinatio in alterutram partem contradictionis beiden gemein, so ist doch dadurch wieder ein grundwesentlicher und namentlich für die moralische Ordnung unendlich weittragender Unterschied zwischen der suspicio und opinio gegeben, daß die Vermuthung als solche auf Grund schwacher, unbedeutender Anzeichen oder Indicien (levia signa, quibus tentatur quodammodo intellectus ad inclinationem) zu Stande kommt, und demgemäß auch selbst von Rechtswegen nur eine schwache Hinneigung des Geistes ist, während die Meinung auf triftige und solide, wenn auch nicht evidente, Gründe (rationes probabiles) sich stützt, welche als solche zwar nicht die unbedingte Zustimmung, aber doch die Anerkennung und Gutheißung eines vernünftig denkenden, sachverständigen Mannes wahrhaft verdienen, und daher ihrerseits auch jene Annahme (acceptio) und reservirte Billigung (approbatio) wahrhaft motiviren und rechtfertigen, welche der Geist dem Satze zu zollen hat, für welchen sie sprechen.

Will man also den beiden Ausdrücken suspicio und opinio ihre ursprüngliche und allein wahre Bedeutung lassen, so darf man

bei beiden niemals an eine eigentliche Zustimmung des Geistes denken, sondern stets nur an eine Hinneigung oder Billigung, und zwar mit dem Unterschiede, daß diese Billigung bei der Meinung wesentlich auf *guten*, die Hinneigung bei der bloßen Vermuthung ebenso wesentlich auf *schwachen* Gründen beruht. Gerade dies Letztere aber ist im Hinblicke auf das, was oben über die moralische Ordnung der Dinge und die mangelhafte Erkenntniß des Menschen in Bezug auf dieselbe gesagt wurde, einerseits *für die Verständlichkeit und Verständigung* in der probabilistischen Streitfrage, und andererseits für die *vernünftige Beurtheilung und wirkliche Regulirung des menschlichen Thuns und Lassens selbst* von dem größten Belange.

In erster Hinsicht wird man z. B. nicht läugnen können, daß eine sogenannte opinio tenuiter probabilis, sei sie dieses nun an sich betrachtet oder stelle sie sich als solche nach pflichtschuldiger Vergleichung mit dem Gegensatze heraus (denn die Geltung des „Audiatur et altera pars“ für unsere Frage wird doch heute wohl Niemand mehr in Abrede stellen wollen), im wahren Sinne des Wortes gar keine opinio probabilis ist. Von Rechtswegen kann man sie so wenig wahrscheinlich (probabilis) nennen, als man ohne Ironie einen schwachbegabten Menschen begabt und einen schwach bemittelten wohlhabend heißen kann. Und eine opinio ist sie um deßwillen nicht, weil es zum Wesen dieser gehört, daß sie auf gute, anerkennungswürdige Gründe sich stütze, während hier nicht solche, sondern eingestandenermaßen schwache Gründe (die man zutreffender mit dem h. Thomas levia signa nennen würde) vorliegen, welche nie eine wirkliche Anerkennung verdienen und Annahme rechtfertigen, sondern nur eine schwache Hinneigung des Geistes bewirken, d. h. eine bloße Vermuthung erzeugen, welche in allen zur moralischen Ordnung gehörigen Dingen weil unbedeutend als bedeutungslos zu erachten ist und als parum pro nihilo reputatur. So erklärt sich dann auf das Einfachste, warum die Kirche die berüchtigte Lehre von der „opinio quantumvis tenuiter probabilis“ verurtheilen mußte, und wie viel Wahrheit in der Lehre des h. Alphonsus liegt, daß man eine schwach oder zweifelhaft motivirte Ansicht, welcher eine notabiliter oder certe et sine ulla haesitatione probabilior gegenübersteht, nicht zur Norm seines Verhaltens machen dürfe. Sollte es sich aber nicht empfehlen, statt dieser und der ganzen Skala

anderer, oft noch viel weniger fixirter und bezeichnender Ausdrücke, welche nicht blos mißverstanden werden können, sondern, weil sie dem Wesen der Dinge nicht entsprechen, auch leicht zu irrigen Auffassungen und Erklärungen und zu endlosen Zänkereien führen, die klare, unzweideutige Terminologie des h. Thomas zu acceptiren und das wieder als bloße Vermuthung zu bezeichnen, was in Wirklichkeit nichts weiter ist, dem hingegen ausschließlich die Bezeichnung einer Meinung vorzubehalten, was durch die guten Gründe, auf denen es beruht, sich wirklich als eine solche qualificirt? Man gestatte uns, es noch einmal zu wiederholen: Mit den Begriffen „guter Grund“ (ratio probabilis) und „schwacher Grund“ (signum leve) ist das Gebiet des Allgemeinen und Nothwendigen verlassen und jenes des Singulären und Contingenten betreten, so daß alle weiteren Vorstellungen und Bezeichnungen überhaupt nicht mehr streng definirbar sind, und überdies, in so fern die moralische Ordnung in Rede kommt, nur noch nach vernünftiger Schätzung (prudens aestimatio) im einzelnen Falle ein judicium prudens et moraliter certum gefällt werden kann.

Machen wir aber nun wirklich die Ausdrucksweise des englischen Lehrers zu der unsrigen, so kann es in der That zu einer allgemeinen ethischen Beurtheilung und Regulirung des menschlichen Thuns und Lassens im Zustande der Ungewißheit kommen durch folgende Erwägung, bei welcher sich der Begriff der lex vere dubia im Gegensatze zu allen andern klar herausstellt, mit denen er verwechselt werden könnte und zu Zeiten auch verwechselt worden ist.

Tritt also, wie es in der Moral so oft geschieht, der Fall ein, daß man sein Unvermögen zur Gewißheit zu gelangen bekennen muß, so ergibt sich als allererste Pflicht, daß man es auch nicht wage, Satz oder Gegensatz als gewiß zu behaupten, d. h. dem einen oder andern seine eigentliche Zustimmung zu geben. Denn hier gilt jedes Mal das Wort: „Soli dubio est locus,“ und das andere: „Peccant quia asserunt.“

Fragt es sich dann weiter, ob der Geist speculativ sich dem Satze oder Gegensatze mehr zuzuneigen habe, so kann es abermals gar keinem Zweifel unterliegen, daß logisch und ethisch die Hinneigung im geraden Verhältnisse zu dem Gewichte der vorliegenden Gründe zu stehen hat, so daß er vorurtheilsfrei und leidenschaftslos die Vermuthung als Vermuthung, die Meinung als Meinung,

und im Gebiete dieser die wahrscheinlichere als wahrscheinlicher und die minder wahrscheinliche als minder wahrscheinlich anzuerkennen hat — ganz nach Maßgabe ihrer erkannten Gewichtigkeit. Das ist Pflicht der Wahrhaftigkeit.

Entsteht endlich drittens die von dieser zweiten wesentlich verschiedene Frage, welche Bedeutung all' diesen Wahrscheinlichkeiten und Vermuthungen nicht für den speculirenden Geist und seine Erkenntniß (welche hier recht eigentlich „am Ende ihres Latein" angelangt ist), sondern für den handelnden Willen und seine Freiheit hat, so ergibt sich Folgendes:

1) All' diese verschiedenen Stufen der Wahrscheinlichkeit und Vermuthung haben unmittelbar und als solche für das ethische Handeln gar keine maßgebende Bedeutung, weil die Norm des Willens stets eine gewisse sein muß. „Omne quod non est ex fide peccatum est," und: „Ante omnia opera tua verbum verax praecedat te" (Eccli. 37, 20) [1]).

---

[1]) Daß man dieser ethischen Grundwahrheit, um derentwillen alle Moralsysteme entstanden sind, sich immer wieder erinnere, ist deßhalb so dringend nothwendig, weil der nun einmal allgemein üblich gewordene Sprachgebrauch sie thatsächlich so oft verläugnet, und dadurch Anlaß zu Bedenken und Mißverständnissen zu geben pflegt. „Einer Meinung folgen," „eine Meinung zur Norm seines Verhaltens machen" u. s. w. — das sind strenge genommen ganz unrichtige Ausdrucksweisen, wie es auch unrichtig ist, die beim Meinen sich vollziehende Thätigkeit des Geistes statt „Billigung" oder „acceptio" eine „Zustimmung" im Sinne von assensus zu heißen. „Folgen" darf man stets nur der Gewißheit und nur die Wahrheit „zur Norm seines Handelns machen." Jene gewisse Wahrheit aber, welcher der Mensch zu folgen hat, wenn er nach reiflicher Ueberlegung sich überzeugt, daß ein Gesetz wahrhaft zweifelhaft ist, ist die im Princip des Probabilismus ausgesprochene Wahrheit: Lex vere dubia non ligat libertatem. Ist also im einzelnen Falle der Beweis erbracht, daß in einem Punkte objektiv wirklich berechtigte Meinungsverschiedenheit besteht, und direkte Erreichung der Gewißheit unmöglich ist, dann besteht wenigstens für's Erste über diese Thatsache Gewißheit. Ist aber einmal diese Thatsache gewiß, dann ist ein Sachverhalt gegeben, auf den in zweiter Linie das probabilistische Princip gewiß anwendbar ist, und ist durch die in ihm ruhende Wahrheit jene „fides" geschaffen, von der der Apostel spricht, und jenes „verbum verax" erkannt, das in diesem Falle dem menschlichen Thun und Lassen vorzuleuchten hat, damit es ein sittliches sei.

2) Mittelbar aber und indirekt muß es für den Menschen, wenn sein ethisches Handeln nicht sistirt werden soll, aus diesem Zustande der spekulativen Ungewißheit hinaus Auswege in das Gebiet der praktischen Gewißheit geben. Für den Fall, daß eine necessitas medii vorliegt, hat sich uns als einziges Mittel zu diesem Ziele zu führen das Princip des Tutiorismus herausgestellt; für den Fall, daß es sich blos um eine necessitas praecepti handelt, haben wir hingegen als evident erweisbares und erwiesenes Mittel dazu die im Princip des Probabilismus ausgesprochene ethische Grundwahrheit erkannt, daß ein Satz, der wahrhaft zweifelhaft ist und so lange er dieses ist, niemals eine Wahrheit zum Ausdruck bringt, welche als praktische Wahrheit dem menschlichen Willen Pflichtnöthigung auferlegen könnte, also für ihn die Bedeutung eines verpflichtungskräftigen Gesetzes hätte.

3) Um aber ferner einen Satz resp. ein Gesetz als wahrhaft zweifelhaft zu constatiren, hat man zunächst sein Augenmerk darauf zu richten, ob die für und gegen deren Wahrheit oder Bestehen sprechenden Gründe sich logisch elidiren oder nicht.

4) Entkräften die einen wirklich die andern, so ist ein Doppeltes denkbar, je nachdem die Gründe für, oder jene gegen das Gesetz hinfällig werden. Ist Ersteres der Fall, dann ist das früher zweifelhafte Nichtvorhandensein damit in ein für den Menschen gewisses Nichtvorhandensein des Gesetzes verwandelt; denn hat er keine Gründe für die Annahme eines Satzes, dann ist dieser Satz für seine Erkenntniß nicht existent und für sein Wollen und Handeln irrelevant. Werden hingegen die ursprünglich gegen das Gesetz sprechenden Gründe durch die für dessen Bestehen sprechenden vernichtet, so bleibt das Gesetz zunächst wahrscheinlich. Falls nun diese Wahrscheinlichkeit so groß ist, daß sie den Geist vor die Alternative stellt, entweder mit Verkennung des in Rede stehenden Gegenstandes und seiner eigenen unvollkommenen Fassungskraft desselben unvernünftig zu handeln, indem er absolute Gewißheit da anstreben würde, wo der Natur der Sache nach blos relative menschenmöglich und nothwendig ist, oder bei dieser letztern sich zu beruhigen, so kann die Wahl nicht mehr zweifelhaft sein. Er ist vielmehr zu dem Letztern ethisch genöthigt, und so seine frühere Ungewißheit über das Bestehen des Gesetzes auf Grund dieser Reflexion zwar

nicht zur absoluten, aber zur moralischen Gewißheit und zur praktischen Ueberzeugung von dessen Verbindlichkeit geworden. Falls dagegen die Wahrscheinlichkeit trotz jener Reflexion nach moralischer Schätzung lediglich eine solche bleibt, muß sie, darf aber auch nur als solche anerkannt, d. h. sie darf nicht als gewisse Wahrheit ausgegeben werden, so daß also der Geist sich in diesem Falle dem betreffenden Gesetze gegenüber wahrhaft im Zustande der Ungewißheit, speciell in statu opinandi, befindet, und für ihn das Gesetz selbst wahrhaft zweifelhaft ist.

5) Entkräften die für und gegen einen Satz resp. ein Gesetz sprechenden Gründe sich gegenseitig nicht, so bleiben beide in der ihnen eigenthümlichen logischen Kraft bestehen. Auf diese also ist das Augenmerk zu richten und dieselbe als das anzuerkennen, was sie für die Bedeutung des Satzes objektiv ist. Die Kraft von Gründen aber, welche eine bloße Vermuthung erzeugen, ist als solche in moralischen Dingen ebenso wesentlich bedeutungslos, als die Kraft wahrhaft probabler Gründe, die eine wirkliche Meinung erzeugen, wesentlich und deßhalb stets, so lange ihnen nicht mindestens moralische Gewißheit direkt oder indirekt bewirkende Gründe gegenüberstehen, von der überaus großen Bedeutung ist, den Zustand der Ungewißheit und des vernünftigen Zweifels zu begründen, und demnach durch ihr Dasein zu konstatiren, der Satz, für und gegen welchen solche Gründe sprechen, sei wahrhaft zweifelhaft, das betreffende Gesetz eine lex vere dubia.

6) Will man daher mit einem Worte genau und für alle Fälle der zweiseitigen Wahrscheinlichkeit jenes Etwas bezeichnen, wo der vernünftige und wahre Zweifel über das Bestehen eines Gesetzes aufhört, und ein scheinbarer und unvernünftiger an seine Stelle tritt, so muß man sagen: Ein Gesetz ist für die menschliche Erkenntniß wahrhaft zweifelhaft (lex vere dubia), so lange ein wahrhaft triftiger (an sich guter) und stichhaltiger (auch durch Gegengründe nicht entkräfteter) Wahrscheinlichkeitsgrund (ratio vere et solide probabilis) gegen dasselbe vorliegt.

Das ist es somit, was man logisch als das eigentliche Merkmal, Kennzeichen oder Criterium für die lex vere dubia zu bezeichnen hat. Es fragt sich in Bezug auf dasselbe jetzt nur noch

das Eine, ob und in wie fern die später von den Aequiprobabilisten beliebte andere Formulirung desselben Gedankens vor dieser bei den ältern und neuern Probabilisten gebräuchlichen den Vorzug verdiene.

16. Zur Frage über das Criterium der lex vere dubia. Die Probabilisten behaupten, um im Falle der zweiseitigen Probabilität zu constatiren, ein Gesetz sei wahrhaft und nicht bloß scheinbar zweifelhaft, habe man das Augenmerk auf die gegen das Gesetz sprechende Ansicht zu richten, und falls diese sich als eine wirkliche d. h. gut und stichhaltig begründete Meinung, und nicht als bloße schwach motivirte Vermuthung herausstelle, sei das dubium verum oder strictum gewiß. Die Aequiprobabilisten kehren die Sache um, und sagen: Man hat vielmehr die für das Gesetz sprechende Meinung in's Auge zu fassen, und wenn diese sich als eine so wohl begründete herausstellt, daß sie im Verhältniß zu der entgegenstehenden als eine aeque probabilis (d. h. als ebenso gut oder fast ebenso gut begründete) bezeichnet werden kann, dann ist das dubium strictum gegeben; erweist sie sich hingegen im Vergleich mit der entgegengesetzten als eine opinio notabiliter oder certe probabilior, und zwar in dem Grade, daß jene zu einer opinio tenuiter probabilis (richtiger zu einer bloßen suspicio) wird, dann ist die Zweifelhaftigkeit des Gesetzes nur eine scheinbare und dessen Bestehen als gewiß zu erachten. Betrachtet man diese Differenz ohne Vorurtheil und Leidenschaft, und läßt man den Worten jene Bedeutung, welche eine wohlwollende Interpretation auf beiden Seiten zuläßt und auch zur Pflicht macht, so kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß sachlich ein reeller Unterschied zwischen den beiden Auffassungen nicht besteht. Noch mehr. Auch die Controverse über diesen Punkt hat für die Sache selbst schließlich den großen Nutzen gehabt, daß bei der Vieldeutigkeit der hier auf beiden Seiten nun einmal nicht zu umgehenden Kunstausdrücke deren rechte Bedeutung näher fixirt, und durch das Einstehen der Aequiprobabilisten für ihre Formulirung die mögliche (und Seitens einzelner Probabilisten mitunter auch wirklich gehandhabte) laxe Deutung des probabilistischen, sowie durch die Vertheidigung der probabilistischen Fassung von Seiten ihrer Vertreter die mögliche probabilioristisch-rigoristische Interpretation des aequiprobabilistischen Criteriums (welche gleichfalls von Einzelnen zu

Zeiten verfochten und prakticirt wurde) nachgewiesen worden ist. Das, dächten wir, sollte man aber auch auf beiden Seiten offen und ehrlich bekennen, und die reelle Identität der beiden Criterien eingestehen.

Geschieht dies, dann ist es unseres Dafürhaltens gar nicht so schwer, auch die rein formale Frage zu lösen, welcher von den beiden Formeln der Vorzug gebühre. Es will uns scheinen, daß man nur mit Hilfe einer Unterscheidung die wahre und gerechte Antwort auf diese Frage geben könne, weil, abgesehen von den schon angedeuteten Vortheilen der beiden Formeln, je nach der Verschiedenheit des Zweckes, den man verfolgt, bald die eine bald die andere sich als brauchbarer und dienlicher erweist.

Wir sagen demnach: Handelt es sich um die wissenschaftliche, thetische Darstellung des Moral-Systems, so geben wir der probabilistischen Formel unbedingt den Vorzug, und zwar aus folgenden Gründen:

1) Sie ergibt sich in diesem Falle auf die einfachste und natürlichste Weise, wie unsere eigene Darstellung gezeigt haben dürfte.

2) Sie wird jener Grundwahrheit, die man bei der probabilistischen Controverse keinen Augenblick aus dem Auge verlieren darf, daß nämlich Gesetz und Freiheit nicht gleichberechtigte und ebenbürtige Faktoren für das sittliche Handeln sind, sondern das Gesetz der Freiheit gegenüber stets als der beweispflichtige Theil zu erachten ist, formell mehr gerecht als die äquiprobabilistische Fassung. Denn bei der erstern kommt es förmlich zur Aussprache, daß, so lange auch nur ein triftiger und stichhaltiger Wahrscheinlichkeitsgrund noch für das Recht der Freiheit vorliegt, das Gesetz seine Pflicht noch nicht erfüllt hat, und dessen Bestehen noch nicht bewiesen ist.

3) Sie vermeidet den bei der äquiprobabilistischen Formel so leicht möglichen Irrthum des falschen Aequiprobabilismus, auf die „Gleichheit“ der beiderseitigen Wahrscheinlichkeitsgründe für die ethische Entscheidung ein zu großes Gewicht zu legen, und der größern Wahrscheinlichkeit als solcher eine Bedeutung zu geben, welche sie logisch niemals hat, so lange sie nicht indirekt durch Entkräftung der Gegengründe mittelst der für sie selbst sprechenden Gründe und durch gleichzeitige Schaffung moralischer Ge-

wißheit ihre Wahrheit für den menschlichen Verstand beweist. Verläugnung des probabilistischen Princips durch Einschwärzung des probabilioristischen unter dem Namen des Aequiprobabilismus ist dann die nothwendige Folge, wie auch die Erfahrung lehrt.

Handelt es sich hingegen darum, eine Darstellung des probabilistischen Systems im apologetischen Interesse zu geben, und namentlich Solche von dessen Wahrheit zu überzeugen, welche in probabilioristisch-rigoristischen Vorurtheilen gegen dasselbe befangen sind, dann bietet die richtig verstandene äquiprobabilistische Formulirung des Criteriums ebenso unläugbar einen großen Vortheil vor der probabilistischen. Man kann dann nämlich mit Hilfe jener leichter und überzeugender darthun, daß 1) der Laxismus durch den ächten Probabilismus schlechterdings ausgeschlossen und zur Unmöglichkeit gemacht ist; und daß 2) das Körnchen Wahrheit was auch in der Lehre der Probabilioristen enthalten ist, von dem ächten Probabilismus durchaus nicht außer Acht gelassen wird. Ja, man kann Solchen sagen, ohne der Wahrheit im Mindesten zu nahe zu treten, daß es allerdings eine so hochgradige Wahrscheinlichkeit gibt, daß sie zwar nicht als solche Gewißheit schafft, aber den Menschen, vorausgesetzt, daß die erforderlichen thatsächlichen Verhältnisse gegeben sind, nach Elidirung der entgegenstehenden mindern Wahrscheinlichkeit, in den unter solchen Umständen für ihn einzig erreichbaren Zustand moralischer Gewißheit indirekt versetzt.

Diese Vortheile der äquiprobabilistischen Formulirung des Criteriums für die lex vere dubia sind es denn auch, welche unseres Erachtens den hl. Kirchenlehrer Alphonsus bestimmt haben, in seinen Schriften für den Probabilismus sich derselben zu bedienen. Es war vorwiegend die probabilioristisch-tutioristische Verirrung, die er sein Leben lang zu bekämpfen hatte, und die gerade durch seine Verdienste heute in allen maßgebenden Kreisen so gut wie verschwunden ist. Wenn die Heiligen aber polemisiren, so pflegen sie, im Unterschiede von andern Leuten, dabei nicht sich selbst und andere Nebendinge, sondern lediglich die Wahrheit und deren Triumph d. h. die Gewinnung der Geister für die Wahrheit im Auge zu haben. Ihr bellum ist wirklich ein solches, „ut nihil nisi pax quaesita esse videatur.“ Nicht ein fauler Friede auf Kosten der Wahrheit, sondern ein Friede durch die Wahrheit mit schonungsvollster Behandlung derjenigen, welche sie noch nicht erkennen, mit Anknüpfung auf jenen

Punkten, wo diese am ehesten Erfolg verheißt und mit möglichster Hinwegräumung alles dessen, was bei den Irrenden den accessus ad veritatem hindern könnte. Ist dieser einmal vollzogen, dann darf man es getrost dem in der Wahrheit selbst wohnenden Lichte überlassen, das Werk von innen heraus zu vollenden und allmälig auch jene Finsternisse zu verscheuchen, die gar oft im Anfange nicht weichen wollen. „Was sie für den Augenblick noch nicht tragen können" — scient postea. So hat es Christus gemacht, so macht es die Kirche stets, so haben alle Heilige, und auch der heilige Alphonsus, es gemacht. Und daß der glänzendste Erfolg auch sein Werk gekrönt hat, ist eine Thatsache der Geschichte.

Wir schließen. In der Einleitung zum letzten opusculum (73) sagt der h. Thomas: Quoniam in dubiis, quorum veritas agnita salutaris est et incognita periculum ingerit humanae saluti, admodum utile est veritatem investigare et temporibus nostris audivimus multas controversias inter doctores non solum in naturalibus quaestionibus verum etiam in moralibus, in quibus periculum est diversa sentire et opinari . . . . . ideo circa hanc materiam veritatem declarare et dubia elucidare quantum Deus donaverit et noster labor conamine pauperis investigationis nostrae attingere poterit, in hoc opere propositum nostrum est." Mit diesen Worten können wir auch unsere Absicht bei Veröffentlichung dieser Artikel über das Moral-System bezeichnen. Wir fügen aber auch die Schlußworte desselben opusculum bei, welche auf uns viel besser, als auf den Engel der Schule passen: „Quodsi quid male vel minus bene dictum est, veniam peto, correctionem sustineo: scio enim quod homo sum infirmus, minor ad intellectum justi judicii et legum, et ignorantiae tenebris circumdatus et involutus."

Die Philosophie von Dr. Wilhelm Rosenkrantz.

Von Prof. J. Wieser S. J.

Im ersten Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 274 Anm.) wurde auf die begeisterte Aufnahme hingewiesen, welche das philosophische System des Juristen Dr. Wilhelm Rosenkrantz (gest. 27. Sept. 1874) in manchen Kreisen gefunden, und eine Besprechung desselben in Aussicht gestellt. Es erhoben sich Stimmen, welche der „ganz einzigen" Philosophie dieses Adepten Schellings eine wahrhaft providentielle Bedeutung zuerkannten, und in ihr das Mittel gefunden haben wollten, die Theologie vollständig zu regeneriren und auf die Höhe der Zeit zu erheben, auf daß sie von Neuem wie ehemals der Herrschaft über die Geister sich bemächtigen könnte. Wir sind nun zwar der sichern Ueberzeugung, daß das Rosenkrantz'sche System, das noch ganz und gar die Signatur einer im Ganzen bereits glücklich überwundenen philosophischen Periode an sich trägt, sehr bald das Schicksal so mancher andern verwandten Systeme theilen werde, halten es aber dessenungeachtet nicht für überflüssig, unserem Versprechen gemäß dasselbe wenigstens theilweise einer genauern Prüfung zu unterziehen; denn kann man auch an dieser Art von Philosophie nicht so sehr positiv als negativ sich orientiren, welchen Weg die philosophische Forschung einzuschlagen hat, um der Theologie ersprießliche Dienste zu leisten, so ist ohne Zweifel auch das schon ein keineswegs zu unterschätzender Gewinn[1]).

---

[1]) Rosenkrantz war unstreitig ein reich begabter Mann, ein speculativ angelegter Geist; die christliche Wissenschaft hätte von ihm Großes erwarten können, wenn nicht einseitige Begeisterung für den Altmeister



Um Richtung und Ziel der Rosenkrantz'schen Philosophie vorläufig ganz kurz im Allgemeinen zu charakterisiren, bemerke ich, daß R. gleich seinem Lehrer Schelling sich durchweg zum deutschen Transcendentalidealismus bekennt, denselben aber so viel als möglich seines pantheistischen Charakters zu entkleiden bemüht ist, ein allerdings sonderbares Unternehmen, das sich kaum einen Erfolg versprechen darf oder höchstens nur auf Kosten der Consequenz scheinbar gelingen kann. Diesem Standpunkte gemäß gilt ihm die Philosophie als schlechthin absolute Wissenschaft, und er bedauert die „Widerspenstigkeit der Naturwissenschaft und der Theologie, auf deren Gebiete „noch immer der Philosophie ihre unbeschränkte Herrschaft über alle Zweige des Wissens streitig gemacht werden will". Die Haupteigenthümlichkeit seiner Lehre besteht darin, daß er drei ganz unqualifizirbare Principien oder geistige Grundelemente (3 M = 3 Mächte) annimt, die in ihrer „ursprünglichen Einheit" das „Sein des unbedingt Seienden" bilden, durch Trennung aber aus Gott heraustreten und vermöge ihres gemeinschaftlichen Zusammenwirkens zu Ursachen und Elementen der körperlichen Dinge werden, bis sie endlich nach vollendetem Naturproceß in Freiheit gesetzt werden und als subjektive Elemente (3 Th = 3 Thätigkeiten) in der Menschenseele durch freie Selbstbestimmung zum Geiste sich er-

---

Schelling und dessen Methode den jugendlichen Denker schon frühzeitig auf eine verkehrte Bahn gelenkt hätte. Er unterließ zwar nicht, in der älteren sowohl philosophischen als theologischen Literatur eine Umschau zu halten; die vielen Citate aus den Werken der griechischen Philosophen und der Scholastiker des Mittelalters, sowie aus manchen Kirchenvätern und einigen neuern deutschen Theologen machen seinem Fleiße und Talente nicht wenig Ehre; allein man sieht, daß die philosophische Voreingenommenheit alle seine Studien begleitete, und das Haschen nach Anknüpfungspunkten für seine Ideen das richtige Verständniß vielfach beirrte. L. Müllner berichtet in der philos. Zeitschr. von Fichte und Ulrici (B. 69. S. 288), daß das in seinem Nachlasse vorgefundene Verzeichniß aller philos. Werke, die er in den Jahren 1840—42 studirt und exerpirt hatte, 46 Werke von 28 Auktoren in 103 Bänden aufweist, was freilich mehr den Gelehrten als den Philosophen zu empfehlen scheint. Die Werke von Suarez fanden wir nicht citirt; das Studium der Disputationes metaphysicae dieses großen Denkers hätte ihn sicher vor manchen dialektischen Blößen bewahrt, dadurch aber auch den Aufbau seines Systemes unmöglich gemacht.

heben. Der Geist hat die Aufgabe, sich selbst zum Sein des unbedingt Seienden, das allein wahres Sein ist, zu bestimmen und so das Werden zu seinem Ausgange zurückzuführen. Das unbedingt Seiende ist Gott durch seine Beziehung zur Schöpfung, als das in allem Seienden Seiende oder als dasjenige, dem alles Sein unterworfen ist. Dieses System entwickelt R. in seinem zwei Bände umfassenden Werke „Die Wissenschaft des Wissens" (München 1866—68). Um jedoch den in diesem Werke angebahnten „speculativen Fortschritt" für die besonderen Wissenschaften zu verwerthen, entschloß sich der Verfasser zur Veröffentlichung der „Principienlehre," wovon aber meines Wissens nur zwei Theile (Die Principien der Theologie und die Principien der Naturwissenschaft, München 1875) erschienen sind. Unser Interesse erwecken hauptsächlich die Principien der Theologie, die nichts Geringeres als eine vollständige Umgestaltung der theologischen Wissenschaft durch neue, der speculativen Höhe des Transcendentalidealismus entsprechende Begriffsbestimmungen bezwecken; wir können jedoch nicht umhin, des bessern Verständnisses wegen im ersten Theile dieser Abhandlung die allgemeine Wissenschaftslehre theilweise zu besprechen und so den ganzen Aufbau des Systems flüchtig zu verfolgen[1]). Bei vielen Lesern der Zeitschrift dürfte es Befremden erregen, daß wir manche Ansichten einer besondern Widerlegung würdig finden, während ihnen die bloße Anführung der Resultate schon als eine deductio ad absurdum erscheinen wird; es ist jedoch zu bemerken, daß das „reine Denken" der „absoluten" Philosophie sich als unnahbar betrachtet, wenn nicht seine Achillesferse speciell aufgedeckt und der Nimbus, mit dem es sich umgibt, schonungslos zerstreut wird.

I. Die Analytik.

1. Die unbedingte Philosophie oder die reine synthetische Vernunftwissenschaft. Es gibt, wie R. darlegt, eigentlich nur eine einzige, allgemeine Wissenschaft und diese muß unbedingt sein, denn ein bedingtes Wissen ist kein wahres Wissen. Die unbedingte allgemeine Wissenschaft ist aber reine Vernunft-

---

[1]) Wir bezeichnen bei unsern Citaten den ersten Theil der Wissenschaftslehre als Analytik, den zweiten als Synthetik, und die „Principien der Theologie" einfach als Principien.

wissenschaft, indem sie aus dem in der menschlichen Vernunft enthaltenen „letzten Grunde des Wissens“ ganz unabhängig und selbstständig sich entwickelt. Unter dem „letzten Grunde“ ist nicht etwa blos ein oberstes Materialprincip zu verstehen; er ist vielmehr die logische und ontologische Voraussetzung alles Wissens, der oberste Erkenntniß- und Realgrund, der „unbedingte, feste Punkt in unserem Wissen, der, an und durch sich selbst gewiß, die Gewißheit allem Uebrigen vermittelt,“ ja sogar die Möglichkeit der Entstehung des Wissensaktes bedingt. Die Vernunft muß den Gegensatz zwischen dem objectiven, ihr fremden körperlichen Sein, und dem subjectiven ihr eigenen geistigen Sein im Wissen zur Aufhebung bringen. Eine solche Aufhebung ist aber nur möglich durch eine ursprüngliche Einheit, aus welcher ihr Gegensatz entstanden ist. Der letzte Grund des Wissens muß daher eine Einheit sein, aus welcher sowohl das Objekt als das Subjekt, sowohl das Sein als das Denken entspringt, und diese Einheit muß zugleich Eins sein mit unserem eigenen Denken; folglich ist der letzte Grund 1) Anfang des Seins, 2) Anfang des Denkens, 3) Einheit der Anfänge des Seins und des Denkens, 4) Einheit der Anfänge des Seins und des Denkens mit unserem Denken. Diese Einheit ist nun aber das unbedingt Seiende. Folglich ist dies der letzte Grund des Wissens, aber nur in seiner Einheit mit der menschlichen Vernunft. Da jedoch diese Einheit der Vernunft wesentlich ist, so kann man geradezu behaupten: Der letzte Grund des menschlichen Wissens ist die **menschliche Vernunft.** (Es wird da Niemanden entgehen, daß die alte Melodie Eritis sicut Dii bereits ziemlich vernehmbar anklingt).

Insoferne die reine Vernunftwissenschaft aus dem letzten Grunde alles ableitet ist sie synthetisch. Die Form der Synthetik ist die des reinen Denkens, ihre Methode die philosophische Construktion. Das „reine Denken“ ist ein dem empirischen entgegengesetztes, von der Erfahrung unabhängiges Denken, welches seinen Inhalt aus sich selbst hervorbringt; es bewegt sich nicht in den logischen Formen, sondern erzeugt die Dinge aus ihrem schöpferischen Grunde (philosophische Construktion) und ist hiebei auch nicht mehr den logischen Gesetzen unterworfen, sondern bringt vielmehr diese durch seine Bewegung erst hervor, es ist somit seiner Form,

wie seinem Inhalte nach ein freies Denken[1]). Damit aber die Vernunft den letzten Grund alles Wissens als Princip in sich auffinde, bedarf sie der Analytik. Diese soll jedoch nur eine Vorschule bilden und die Vernunft durch „innere Erkräftigung" allmählig dazu befähigen, sich ihrer selbst als alleiniger Erkenntnißquelle zu bedienen. Gleichwohl sagt R., sie habe das Princip zu erforschen.

Gehen wir nun an die Prüfung der so eben kurz skizzirten Anschauungen, so brauchen wir wohl nicht ausführlich zu beweisen, daß die prätendirte „reine synthetische Vernunftwissenschaft" ein reines Phantom ist[2]). Die vielen Ikarus-Monumente, welche die s. g. absolute Philosophie aufweist, bilden den sprechendsten Beleg. Wenn wir unserem Rosenkranz Glauben schenken, so war vor ihm eigentlich keiner so glücklich, in vollgiltiger Weise das Princip zu bestimmen und aufzuzeigen, d. h. die unerläßliche Vorbedingung für die synthetische Entwickelung erfüllt zu sehen. Er läßt allen seinen Vorgängern nur den Trost, daß sie ihm, dem Erben ihrer Leistungen, die Schultern boten und so doch in ihrer Weise zur Erreichung des Zieles beitrugen; — immerhin ein nicht zu verschmähender Trost, wenn nur wenigstens von ihm selbst das Ziel erreicht ist. Untersuchen wir. Es frägt sich zunächst, ob ein derartiger letzter Grund des Wissens, wie ihn R. postulirt, wirklich vorhanden sein könne. Das Postulat — mehr ist es wahrhaftig nicht — muß schon deßhalb verworfen werden, weil es willkürlich verschiedene Ordnungen durcheinandermengt und den angeblichen letzten Grund chamäleonartig bald in der einen bald in der andern Farbe schillern läßt, jenachdem es das Bedürfniß erheischt. Man will nun einmal ein monistisches System und darum geht man von einer monistischen Voraussetzung aus, indem man von vorneherein festhält, daß Subjekt

[1]) Princip. §. 5. Synth. §. 154.

[2]) Es handelt sich hier selbstverständlich nicht um ein Vernunftwissen, das blos mit den wechselseitigen Beziehungen der Begriffe sich befaßt, sondern um ein solches, das die Wirklichkeit zum Gegenstande hat. Die Mathematik z. B. kann in Bezug auf die Existenz der Dinge gar nichts bestimmen; sie darf auch nicht als synthetisches Vernunftwissen bezeichnet werden; denn wie man sich auch immer bemühen mag, ihr Verfahren als synthetisches darzuthun, so muß man doch anerkennen, daß die Allgemeingiltigkeit und innere Evidenz ihrer Sätze nicht auf der Synthetik, sondern auf der Analytik beruhe.

und Objekt, Denken und Sein, Geist und Materie „ursprünglich“ Eins seien. So gelangt man zu einer „voraussetzungslosen“, absoluten Philosophie, wobei die Voraussetzungslosigkeit ungefähr mit der Schuldenlosigkeit desjenigen zu vergleichen ist, der des Drängens von Seite seiner Gläubiger müde bei einem Juden ein großes Kapital zu enormen Wucherzinsen aufnimmt, um sie insgesammt ein für allemal zu befriedigen. Rosenkrantz bringt allerdings Beweise für seine Behauptungen, aber welche Beweise! Prüfen wir einige.

Der letzte Grund des Wissens soll eine Einheit sein, aus welcher das Subjekt und das Objekt ihren Ursprung genommen, weil sonst der Gegensatz von beiden im Wissen nicht zur Aufhebung gebracht werden könnte. Was von dieser Annahme zu halten sei, werden wir später sehen. Gesetzt indessen, jene ursprüngliche Einheit, wie sie R. auffaßt, wäre wirklich eine unerläßliche Vorbedingung für den Wissensakt, folgt dann daraus, daß sie logischer Erkenntnißgrund sei oder daß sie selbst in unser Wissen fallen müsse? Der letzte Grund des Wissens, sagt ferner R., ist Anfang des Seins; denn er „muß so beschaffen sein, daß sich aus ihm Alles durch Folgerung ableiten läßt. Die Folgerung ist aber nur dann eine wahre, wenn auch in der Wirklichkeit alles aus ihm folgt. Folgen kann nun aus dem letzten Grunde in Wirklichkeit Alles nur dadurch, daß es aus ihm den Grund seiner Entstehung nimmt u. s. w. (Synth. S. 334). Man sieht sogleich, daß hier der zweideutige Ausdruck „in Wirklichkeit“ dem Philosophen als Brücke dient, um aus der logischen Ordnung unvermerkt in die ontologische hinüberzugleiten. Die Folgerung ist etwas Logisches und fordert zu ihrer Berechtigung nichts anderes, als daß das Abgeleitete aus dem Erkenntnißgrunde wirklich d. h. wahrhaft folgt, insoferne es nämlich mit ihm in einem logischen Zusammenhange steht. Im obersten Realgrunde hat ohne Zweifel alles den Grund seiner Entstehung, wenn aber R. ihn deßhalb „den Anfang alles Seins (principium essendi)“ nennt, so ist das nicht etwa blos uncorrekt ausgedrückt, sondern uncorrekt gemeint. — Um weiter zu zeigen, daß der letzte Grund des Wissens auch der Anfang des Denkens sei, bedient sich R. absichtlich einer andern Formulirung des nämlichen Obersatzes. „Der letzte Grund des Wissens muß ferner so beschaffen sein, daß sich aus ihm durch Ableitung Alles erkennen läßt („durch Folgerung ableiten“ und „durch Ableitung erkennen“, kommt offenbar auf dasselbe hinaus). „Alles Erkennen ist aber durch Begriffe bedingt. Der letzte Grund des Wissens muß also nicht blos selbst etwas Begriffliches, sondern zugleich auch die Quelle der Begriffe für uns sein, wodurch uns alles andere begreiflich wird. Die Quelle aller Begriffe ist das Denken. Der letzte Grund des Wissens muß also ein Denken sein“ und zwar „ein ursprüngliches Denken oder — der Anfang alles Denkens (principium

cogitandi)." Hier muß der zweideutige Ausdruck „Quelle" dem Philosophen zu einem glücklichen Fehlschluß verhelfen. Ein Begriff kann anderen Begriffen als Voraussetzung dienen und ihre Ableitung vermitteln, aber offenbar nicht in demselben Sinne Quelle von Begriffen sein, wie das Denken als solches. Die Argumentation hat eigentlich einen doppelten Fehler; sie lautet in knapper Fassung: Der letzte Grund ist die Quelle der Begriffe; die Quelle der Begriffe ist das Denken; also ist der letzte Grund der Anfang alles Denkens.

Bei diesen „Beweisen" ist vorausgesetzt, daß es einen einzigen obersten Erkenntnißgrund gibt und daß dieser mit dem obersten Realgrund zusammenfällt. Beide Voraussetzungen sind falsch; es gibt keinen einheitlichen letzten Erkenntnißgrund, aus dem sich durch Ableitung alles erkennen läßt, und die letzten Erkenntnißgründe (im logischen Sinne) fallen keineswegs mit dem obersten Seinsgrunde zusammen, wie schon die Erfahrung lehrt. Sagt man mit R., daß die organische Einheit der Wissenschaft nothwendig einen so einheitlichen letzten Grund des Wissens erfordere, wie er verlangt, so beweise man zuerst, daß es in der That eine Wissenschaft mit solcher Einheit gebe. Das Ganze ist, wie schon bemerkt, ein ungerechtfertigtes Postulat. Die absolute Wissenschaft fordert einen solchen Grund, und weil die Wissenschaft einen solchen Grund hat, ist sie absolut; sic volo, sic jubeo. — Ich will nicht weiter zeigen, wie R. seine Behauptungen von der Einheit der Anfänge des Seins und des Denkens unter sich und mit unserem Denken demonstrirt; wir haben der Proben genug; es ist immer dasselbe Beweisverfahren, so oft es sich darum handelt, die Positionen der unbedingten Philosophie zu befestigen oder zu halten. Die Aufstellungen bezüglich des unbedingt Seienden und seiner Einheit mit der menschlichen Vernunft werden später ihre Beleuchtung finden.

So viel vom letzten Grunde des Wissens. Wie steht es nun ferner mit der synthet. Ableitung aller Wahrheiten? Zur Ableitung ist nach R. erforderlich, daß die Vernunft den letzten Grund als Princip erkenne. Das Princip muß unmittelbar an sich gewiß sein, und kann darum nicht in einem analytischen Satze (einem Axiom der Scholastiker) sondern nur in einem Begriffe bestehen, und zwar in einem einfachen Begriffe. Da erhebt sich sogleich die Frage: Wie kann die menschliche Vernunft eine eigentliche Gewißheit haben ohne Urtheil, und wie kann ein Urtheil gewiß sein ohne analytische Principien? Dieser Frage entgeht die voraussetzungslose Philosophie dadurch, daß sie der menschlichen Vernunft ein „ursprüngliches", dem Selbstbewußtsein, ja dem Sein des Geistes vorausgehendes Wissen um den letzten Grund zuschreibt, das im eigentlichen Sinne ein göttliches Wissen ist. Allein selbst unter

dieser auf bodenloser Willkür beruhenden Voraussetzung ist die Schwierigkeit noch nicht gelöst, weil das Prinzip wie R. lehrt, nicht urspr. als solches erkannt wird, sondern gesucht werden muß, also ein vermitteltes Wissen voraussetzt. Man muß sich erst mühsam durch das ganze Labyrinth der R.'schen Philosophie hindurchwinden, um endlich das Princip derselben unmittelbar an sich gewiß zu finden.

Ist der Begriff, von welchem die Construktion ausgeht, wie wir eben gehört haben, höchst einfach, so einfach als der Begriff des Seins, wie ist es dann denkbar, daß sich aus ihm allein die ganze Wissenschaft ableiten lasse? Das wird, wie R. lehrt, dadurch ermöglicht, daß das Denken hinzukommt und synthetische Sätze bildet. Die nähere Erklärung dieser Behauptung ist etwas verworren; einerseits wird uns gesagt, der einfache Begriff, mit welchem die Construktion beginne, werde durch die Kraft des Denkens gleichsam befruchtet, so daß er von selbst wie eine aus dem Keime sich entfaltende Knospe seine ursprüngliche Einheit zur Mannigfaltigkeit entwickele; andererseits vernehmen wir, der Vorzug jenes Begriffes bestehe darin, daß er in sich die ganze Kraft des Denkens vereinige, so daß dasselbe, wenn es sich einmal des Begriffes bemächtiget habe, dadurch in den Stand gesetzt sei, alle übrigen Begriffe synthetisch aus sich zu entwickeln; so scheint also der Begriff vom Denken und das Denken wieder vom Begriffe die Kraft zu erhalten. Wie dem auch sei, trotz der vielen mehr als gewagten Voraussetzungen erheben sich doch noch viele Bedenken gegen die Möglichkeit der in Rede stehenden Construktion. Wir wollen nur einige namhaft machen. Man begreift für's Erste nicht, warum die reine Vernunftwissenschaft ungeachtet ihrer Autonomie nach der Versicherung unseres Philosophen doch „zu ihrer Entwickelung der Erfahrung und der Unterstützung durch die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften" bedürfen soll. Wenn das reine Denken wirklich Inhalt und Form aus sich selbst schöpft, wenn es im Stande ist, durch seine freie Bewegung die Dinge aus den Elementen zu construiren, so bedarf es wahrlich nicht fortwährend der Erfahrung, oder wenigstens nicht der Direktive der Erfahrungswissenschaften, besonders da diese auf verfehlten Pfaden sich bewegen und somit auch die „unbedingte" Vernunftwissenschaft irreleiten können. Wir hören von R., der schöpferische Grund hätte in sich verschlossen

bleiben können, nachdem er aber sich einmal geöffnet, könne die Natur kein anderes als ein bestimmtes System hervorbringen, und da die menschliche Vernunft nur den letzten Ring des nothwendigen Zusammenhanges von Bedingungen und Bedingtem in der Natur bilde, so werden die Gesetze der Natur zu Gesetzen unseres Denkens, so daß dieses kein anderes als das natürliche System der Dinge aus sich zu entwickeln vermöge[1]); ja als ob die „freie Bewegung" des reinen Denkens in Vergessenheit gerathen wäre, wird anderswo der Satz aufgestellt: „Die zum reinen Denken gekommene Vernunft findet in sich eine Nothwendigkeit, welche ihr in dem Gebrauche der Elemente bei der Construction der Begriffe keine freie Wahl gestattet, und es ihr geradezu unmöglich macht von dem Systeme der wirklichen Dinge abzuweichen"[2]). Wozu also die Unterstützung durch die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften? Wenn die Gesetze der Natur wirklich zu Gesetzen unseres Denkens werden, so muß die Vernunft naturnothwendig, also ohne die zufällige Erhebung zum reinen Denken, das wirkliche System der Dinge entwickeln, und es bleibt dann nur das Eine unerklärlich, warum die Entwicklung dessenungeachtet keinem einzigen Denker bis auf unsern Rosenkrantz eigentlich gelungen ist.

Die Begriffe allein enthalten, wie R. sagt, noch keine wirkliche Erkenntniß; mehr als Begriffe kann aber die Construktion nicht bieten; wie gelangen wir also zu einer wirklichen Erkenntniß der Dinge? R. weist uns an die Erfahrung, verflüchtigt sie aber so, daß sie eigentlich nur Schein und nichts als Schein enthält und enthüllt. Zudem bleibt es fraglich, ob die synthetisch gebildeten Begriffe wirklich den Gegenständen der Erfahrung entsprechen. Zu den Einzeldingen kann die Synthetik nach R. nicht herabsteigen; soll sie also an der Wirklichkeit sich erproben, so bedarf sie der Vermittelung der Induktion; dieser ist nun aber nach seiner Versicherung nur die Erscheinung der Dinge zugänglich, während die Construktion auf das Wesen Bezug hat; sie gibt ferner der Vernunft keine Sicherheit, ob ihr die Auffindung des Allgemeinen auch nur in der Erscheinung gelungen ist (Synth. 279); wir haben also gar keine Bürgschaft für die Uebereinstimmung der

[1]) Princ. S. 13.
[2]) Synth. S. 282.

synthetischen Schöpfungen mit der Wirklichkeit. Damit stoßen wir aber noch auf eine andere Schwierigkeit. „Im synthetischen Theile, wird uns gesagt, entfaltet sich nur dasjenige, was der analytische schon dem Keime nach enthält". „Kein Philosoph kann im Wege der Construktion etwas aus seinem Princip ableiten, was er nicht vorher auf spekulativem Wege (bei der analytischen Erforschung des Princips) darin gefunden, oder in dasselbe hineingelegt hat". Nun erhält aber „alles spekulative Wissen seine Evidenz erst durch das Princip. Zu diesem zu gelangen, ist der einzige Zweck der Spekulation und diese selbst in der Philosophie nur ein Anlauf hiezu". So scheint denn die ganze Synthetik von der Spekulation abhängig und diese selbst nur ein unsicheres Tasten zu sein, weil sie das Princip erst suchen muß und vor der Auffindung desselben keine Evidenz hat. Doch Rosenkrantz findet hierin keine Schwierigkeit. Auf dem Wege des logischen Denkens kann die Spekulation allerdings nicht zum Ziele gelangen; sie ist aber „eine freie Produktion," ein unmittelbares Schaffen. „Von einem gewissen divinatorischen Zuge geleitet," trifft sie schon gleich anfangs auf jeder Stufe das Richtige, wiewohl sich unzählige Möglichkeiten öffnen und sie keinen Grund hat, sich für eine zu entscheiden; und ist endlich das Princip erreicht, so „erscheint das ganze Gebäude von der Spitze bis zum Grunde in seiner vollen Evidenz, von welcher dann der philosophische Denker wie der Künstler von dem Eindrucke seines vollendeten Kunstwerkes überrascht wird." So hätten wir also in der Spekulation eine dichterische Schöpfung? Nicht mehr und nicht weniger; „in der Spekulation, kann man behaupten, wird die Philosophie wirklich zu einer Art von Poesie". R. erinnert sogar an „die in der Kunst bewußtlos mitwirkende Macht", die Plato als eine Art Wahnsinn (μανία Μουσῶν) bezeichnet, und er findet es seinerseits nicht unrichtig, die Ergebnisse der Speculation, insoferne sie ihren Ursprung lediglich einem dichterischen Vermögen verdanken, „Dichtungen" zu nennen, wiewohl nur die Unwissenheit darin einen Grund erblicken könne, ihren wissenschaftlichen Werth in Abrede zu stellen. Nun ja, dabei mag es sein Bewenden haben.

Kann und muß die Möglichkeit einer reinen synthetischen Vernunftwissenschaft einfach geleugnet werden, so erweist sich auch die Frage über deren Unbedingtheit als gegenstandslos. Eine rela-

tive Unbedingtheit kann die Philosophie im Allgemeinen ohne Zweifel in Anspruch nehmen, insoferne sie nämlich ihre Principien nicht durch eine andere Wissenschaft sich vermitteln läßt: schlechthin unbedingt kann sie aber von andern Gründen abgesehen schon deßhalb nicht genannt werden, weil sie nothwendig die Erfahrung und die natürliche Gewißheit zur Voraussetzung hat. Mag auch immerhin das Denken, wie R. sagt, zur Annahme der Voraussetzungen oder nothwendigen Vorbedingungen der Erfahrungsthatsachen durch sich selbst sich genöthiget sehen, so findet diese Nöthigung eben nur mit Rücksicht auf das Erfahrene statt und das Denken kann dieses nicht fahren lassen, ohne daß zugleich auch die Voraussetzungen fallen oder einen hypothetischen Charakter annehmen. Somit steht die Philosophie immer in Beziehung zur Erfahrung und kann das Denken nicht „rein auf sich selbst stellen". Wenn R. dieser Consequenz dadurch zu entgehen glaubt, daß er der Analytik, die zweifelsohne von der Erfahrung ausgeht, nur als Vorschule, als Uebung der geistigen Kräfte betrachtet, so ist das eine reine Täuschung, denn in Wirklichkeit weist er ihr die Aufgabe zu, die Existenz des Unbedingten, wie er es auffaßt, durch eine Reihe von Argumentationen, die von der Thatsache des Wissens ausgehen, förmlich zu beweisen, so daß sein „Unbedingtes" sammt allem was daran sich knüpft, mit den in der Analytik entwickelten Beweisgründen steht und fällt[1]).

[1]) Wenn R. behauptet, ein bedingtes Wissen sei kein wahres, oder eigentlich gar kein Wissen, so ist zu bemerken, daß das hypothetische Wissen immer ein nichthypothetisches, nämlich jenes um das Verhältniß zwischen Grund und Folge oder Bedingung und Bedingtem in sich schließe; unter dieser Beschränkung ist die Behauptung richtig, nur nicht in dem Sinne, in welchem R. sie versteht. Er vermengt ein bedingtes Wissen mit dem Wissen um ein bedingtes Objekt und will deßhalb, daß der letzte Grund oder das unbedingt Seiende seinem Begriff wie seiner Existenz nach unmittelbar erkannt sei und die Gewißheit allem Uebrigen vermittele. Das ist falsch. Die Gewißheit hängt von der Manifestation ab, und es kann mir die Wirkung früher bekannt werden, als die Ursache. Das Wissen im strengen Sinne ist zwar ein Begreifen der Dinge aus ihren Gründen; daraus folgt aber nicht, daß es eine unvermittelte Gewißheit vom höchsten und letzten Grunde voraussetze, da ja der Geist zuerst auf analytischem Wege von den niedern zu den höhern Gründen emporsteigt um dann wieder von diesen zu jenen herabzusteigen.

Auf die Suprematie über die theologische Wissenschaft, die R. für die „unbedingte Philosophie“ in Anspruch nimmt und seine diesbezüglichen falschen Behauptungen können wir hier nicht eingehen, weil es uns zu weit führen würde. Wir wenden uns jetzt zur analytischen Untersuchung, die R. seinem Systeme zu Grunde legt, indem er von der Thatsache des Wissens ausgeht, um durch die Erforschung seiner „Elemente“ und seines Entstehens zur letzten „Voraussetzung“ des „unbedingten“ Wissens und so zu dem letzten Grunde des Wissens oder dem Princip emporzusteigen. Wir müssen jedoch vorläufig seine Anschauung von der menschlichen Vernunft kennen lernen, weil sich diese wie ein rother Faden durch das ganze System hindurchzieht.

2. Die Vernunft. Ganz im Geiste des „voraussetzungslosen“ Transcendentalidealismus legt R. seinen Untersuchungen eine herzhafte petitio principii zu Grunde. Er bezeichnet die Vernunft einfach als das Vermögen der Selbstbestimmung und demgemäß ihre gesammte Thätigkeit (alle psychischen Akte, ja selbst die Hervorbringung des eigenen Seins) als freie Willensthätigkeit. Wir leugnen nicht, daß „Vernunft“ im weitern Sinne des Wortes die ganze höhere Anlage des Menschen, den Willen und die Willensfreiheit mit einbegriffen, bedeutet; aber es ist rein willkürlich, die Willensthätigkeit als das Primitive, das Wissen als etwas Abgeleitetes zu betrachten, und noch willkürlicher, alle psychischen Akte (der Selbsthervorbringung des Geistes nicht zu gedenken) als Aeußerungen freier Thätigkeit anzusehen. R. verspricht zwar den Nachweis zu liefern, daß sich das menschliche Erkenntnißvermögen aus dem Vermögen der Selbstbestimmung entwickele; aber der ganze Beweis beruht wie gewöhnlich auf einer Begriffsvermengung, nämlich auf einer Verwechselung der Begriffe: Selbstthätigkeit und freie Thätigkeit, Selbstbestimmung d. h. Bestimmung des eigenen Seins oder Setzung eines immanenten Aktes und freie Selbstbestimmung d. h. Bestimmung aus freier Wahl. Das reine Wollen als solches kommt gar nicht zu seinem Rechte; denn der Philosoph läßt die ganze „freie“ Vernunftthätigkeit oder das Wollen in Wissen und Handeln (= Bestimmung äußerer Objekte durch das Wollen) aufgehen und bestimmt den Unterschied zwischen beiden dahin, daß in jenem die freie Thätigkeit sich nach innen, in diesem nach außen richtet, und daß hier reell das Objektive, dort ideell das

Subjektive bestimmt wird. Die Unterscheidung des Formalobjektes von Wissen und Wollen (des Wahren und Guten) wird also ganz außer Acht gelassen. Alle Strebungen, die nicht mit einer äußern Bethätigung verbunden sind, freiwillige wie unfreiwillige, sowie alle reflexiven Willensakte fallen nach dieser Bestimmung einfach unter den Begriff des Wissens oder Erkennens, wodurch die Unzulänglichkeit des Rosenkrantz'schen Standpunktes von selber hinlänglich gekennzeichnet ist. Es ist auch keineswegs richtig, daß das Wissen im Gegensatze zum Handeln nur eine ideelle Bestimmung des Subjektiven ist; es ist vielmehr eine reelle Bestimmung des Subjektes und nur insoferne ideell als es eine Repräsentation von Objekten enthält. Ebenso unrichtig ist es, daß der Wille jemals als unmittelbare Bestimmungsursache für ein äußeres Objekt sich erweist, also formell durch sich ein Handeln (in dem von R. hier festgehaltenen engern Sinne des Wortes) vollbringt, da dieses immer durch das von neuern Psychologen mit Unrecht verworfene Exekutiv-Vermögen sich vollzieht. Dazu kommt aber ein noch weit wichtigeres Bedenken. Wie hat man nach dieser Anschauung den ersten Anfang des vernünftigen Lebens sich vorzustellen? Ohne Kenntniß des Zweckes ist keine freie Selbstbestimmung möglich, und doch soll schon die erste Erkenntniß auf freier Selbstbestimmung beruhen! R. verhehlt sich diese Schwierigkeit nicht, aber er löst sie auf eine Weise, daß man wirklich fast meinen möchte, er wolle den Leser zum Besten haben oder durch eine Art logischen Taschenspieles erheitern.

Wir hören da unter Anderm (alle Ungereimtheiten kann ich nicht aufzählen), daß die freie Thätigkeit um das Wissen hervorzubringen über das Sein „hinausgehe" und dann wieder zu ihrer „ursprünglichen Grenze zurückkehre" (sic); das erstere sei ganz „natürlich" (dieses scheinbar unverfängliche Wörtchen muß über die fatale Alternative: naturnothwendig oder aus freiem Entschluß hinweghelfen) das letztere könne nur aus freier Wahl erklärt werden; nun setze aber die freie Selbstbestimmung das Bewußtsein der Freiheit voraus und dieses Bewußtsein könne nur durch den wirklichen Gebrauch der Freiheit im Handeln „außer uns" erworben werden; das Wissen habe das Handeln, das Handeln das Wissen zur Voraussetzung. Aus diesem Cirkel rettet sich R. durch einen kühnen Sprung, indem er in direktem Widerspruch mit den vorhergehenden Behauptungen einfach sagt: „wir müssen annehmen, daß weder das Wissen dem Handeln, noch das Handeln dem Wissen in uns vorausgehe, sondern beides, das erste Wissen und das erste Handeln in uns gleichzeitig entsteht" (Anal. S. 14). Wie das erste freie Handeln ohne bereits vorhandene Kenntniß des Zieles möglich sei und wie wir

uns den ersten Gebrauch der Freiheit, der nach R. das durch wirklichen Gebrauch der Freiheit erworbene Bewußtsein der Freiheit voraussetzt, zu denken haben, darüber werden wir nicht weiter belehrt, und doch wäre eine Aufklärung über diesen Punkt um so nothwendiger, da R. selbst das eigene Sein, das dem „Hinausgehen über das Sein“ ohne Zweifel vorangehen muß, aus der freien Selbstbestimmung entspringen läßt.

Es ist und bleibt also, das können wir angesichts solcher Ausführungen unbedenklich behaupten, eine ganz willkürliche Fiktion, daß die ganze psychische Entwickelung vom ersten Beginne an auf freier Selbstbestimmung beruhe. R. geht aber so weit, daß er der Vernunft eine völlige Unabhängigkeit von jeder fremden Bestimmungsursache zuschreibt und den menschlichen Geist geradezu als ein in sich unbedingtes und unendliches Wesen bezeichnet[1]). Wie er aber überhaupt gewohnt ist, die von ihm aufgestellten Behauptungen im Verlaufe der Entwickelung bei Gelegenheit wieder theilweise aufzuheben oder umzudeuten, so hält er es auch hinsichtlich der Freiheit des Geistes, indem er z. B. unter Anderem irgendwo sagt, die Vernunft sei „gleichsam genöthigt“, sich zu entwickeln. Dadurch entgeht er jedenfalls der unbescheidenen Frage, ob der Geist vermöge der freien Selbstbestimmung nicht beschließen könnte, die Entwickelung zum eigenen Sein, zum Selbstbewußtsein u. s. w. ganz zu unterlassen?

3. Das Wissen (im Allgemeinen). Das Wissen ist nach R. die Einheit von Subjekt und Objekt in der Vorstellung, — nicht ein Akt, sondern ein Zustand, der durch die Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt in der Vorstellung herbeigeführt wird. Die letztere wird bald als Element des Wissens, bald als das Wissen selbst bezeichnet; sie ist nicht blos von Subjekt und Objekt verschieden, sondern auch dasjenige, worin beide unter sich

---

[1]) Analyt. S. 366: „Obwohl in sich unbedingt und unendlich ist er (der menschl. Geist) doch nach außen ein endlicher und bedingter, nach Unendlichkeit und Unbedingtheit ringender Geist. In diesem Sinne, eines in sich unbedingt Seienden, war uns der menschliche Geist die erste Voraussetzung, mit welcher wir unsere Untersuchung anfingen“. Jenen, die sich etwa versucht fühlen, diese „erste Voraussetzung“ anzutasten, sagt R. kurzweg, daß sie von dem Wesen eines freien Geistes keinen Begriff haben (Ebend. Anmerk. 22). Ist aber, könnte man fragen, die Existenz eines freien Geistes (in diesem Sinne) wirklich bewiesen?

zur Einheit verbunden sind. Die Herstellung dieser Einheit, auf der alle Wahrheit im menschlichen Wissen beruht, oder die Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt ist nur möglich durch Wechselwirkung; um aber gegenseitig auf sich wirken zu können, müssen beide „Elemente" schon vor der Wechselwirkung durch eine gemeinschaftliche Ursache gegenseitig bestimmt sein. Da jedoch das Subjekt vermöge seiner Freiheit nur durch sich selbst bestimmbar ist, so müssen wir zur Vermeidung des Widerspruches annehmen, daß die gemeinschaftliche Ursache in dem Subjekte selbst liege; sie gehört nämlich zu dem subjektiven Grunde, aus welchem unsere freie Thätigkeit entspringt.

Wir stehen hier, wie von selbst einleuchtet, vor dem vitalsten Punkte der ganzen Entwickelung; um so mehr ist es zu bedauern, daß dieselbe auch hier wieder zum Theile nur auf Schleichwegen sich fortbewegt. Jene „Einheit von Subjekt und Objekt in der Vorstellung" schwebt in einem gewissen Helldunkel; sie ist bald dem Getrenntsein, bald dem Verschiedensein entgegengesetzt und erscheint daher bald als Vereinigung', bald als Uebereinstimmung, bald als Identität; schon der Ausdruck: „durch Aufhebung des Gegensatzes zur Einheit verbinden", scheint anzudeuten, daß im Geiste des Philosophen verschiedene Begriffe durcheinander schwammen. Die Beweisführung, die zu jener „Einheit" hinleiten soll, springt von einer Wortbedeutung zur andern, so daß sie am Ende sich selber aufhebt. Sie geht aus von dem Begriffe der Wahrheit. Die Wahrheit fordert Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Gegenständen und zwar eine vollkommene Uebereinstimmung, nicht blos Aehnlichkeit sondern Gleichheit. Diese „Gleichheit," die Geistiges und Materielles rücksichtslos zusammenmengt[1]), ver-

[1]) R. polemisirt mit Rücksicht auf die von ihm geforderte Gleichheit gegen „die scholastische Unterscheidung, nach welcher die Vorstellung ein von dem Objekte getrenntes Erzeugniß des Intellekts sein und mit den Objekten weiter nichts als die Aehnlichkeit gemein haben sollte" (Anal. 143 Anm.), gegen „ihre Unterscheidung zwischen den Dingen in sich (in se ipsis) und in der Vorstellung" (in cognoscente), speciell gegen Thomas v. Aq., der mit Nachdruck hervorhebe „daß die Art, wie die Dinge in unserer Vorstellung existiren, von ihrer ursprünglichen Seinsweise (in se ipsis) verschieden, daß, wenn auch letztere eine materielle sei, die erstere sich nach der Natur des Vorstellenden richte, und daher im Geiste nur eine immaterielle, geistige sein könne" (Ebend. S. 160).

wandelt sich aber unter der Hand beinahe geradezu in Identität (als log. Relation), die ihrem Begriffe nach die Gleichheit ausschließt. „Objekt und Vorstellung sind nur verschiedene Beziehungen ein und derselben Sache, — nämlich das Objekt, insoferne es vom Subjekte verschieden, und insoferne es mit ihm Eins ist". Ein anderer Beweis ergibt sich ihm aus der Gewißheit, zu deren Erzielung das Subjekt mit der Sache „unmittelbar Eins" werden müsse (ohne Vermittlung eines Dritten). Subjekt und Objekt müssen sich „so innig berühren, daß beide ganz und gar Eins werden". „Die „Berührung" schlägt somit auch da wieder in den sie ausschließenden Begriff des gänzlichen Einsseins über. Wir sagen also mit Recht, daß die Beweisführung sich selbst aufhebe. R. geht von der im Begriffe der Wahrheit enthaltenen Uebereinstimmung aus, um zu seinem jeglicher Deutung fähigen „Einssein" zu gelangen und dann in Anbetracht dieser Einheit die bloße Uebereinstimmung zu leugnen. „Dieser unmittelbaren Einheit gemäß, bemerkt er irgendwo, kann eigentlich von einer Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Objekten in der äußern Anschauung keine Rede sein; denn eine Uebereinstimmung ist nur möglich zwischen an sich Verschiedenem. Das Objekt und die Vorstellung von ihm sind aber in der äußern Anschauung an sich nicht verschieden" (Anal. S. 220. vgl. S. 191).

Untersuchen wir nun, wie es mit jener von R. geforderten Einheit, die dem Wissen vorausgehen soll, sich verhalte. Wenn unser Philosoph behauptet, die zur Erzeugung des Wissens erforderliche Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt setze voraus, daß beide durch eine gemeinschaftliche Ursache gegenseitig bestimmt seien, so ist zu erwiedern, daß eine eigentliche Wechselwirkung gar nicht stattfinde; denn die Thätigkeit des Subjectes ist eine immanente, der kein Leiden von Seite des Objektes entspricht. Der Beweis, durch den R. seine entgegengesetzte Behauptung zu stützen sucht, hätte nach unserem Dafürhalten in der Feder zurückbleiben sollen[1]). Wir wollen indessen nicht leugnen, daß jene primi-

---

[1]) Der Beweis lautet so: Die reale Aufhebung eines Gegensatzes ohne die Aufhebung seiner Elemente (wie sie beim Wissen stattfindet) „ist nur möglich durch gemeinschaftliche Hervorbringung eines Dritten, worin der Gegensatz beider Elemente seine Ausgleichung findet. So bringen

tive gegenseitige Bestimmung durch eine gemeinschaftliche Ursache wirklich nothwendig sei. Aber es ist widersinnig, diese Ursache in dem Subjekte zu suchen; denn jene Zusammenordnung hängt nicht von der freien Selbstbestimmung des Subjektes, sondern von der Naturbestimmtheit beider Theile ab, die nur von einer außerhalb gelegenen wirkenden Ursache herrühren kann. Die unbeschränkte Unabhängigkeit, die R. aus eigenen Mitteln dem Subjekte zuerkennt, ist kein Faktor, mit dem die Wirklichkeit rechnet. Es ist ferner ebenso widersinnig, zwei durch eine gemeinschaftliche Ursache gegenseitig bestimmte Wesen oder Coeffizienten als ursprünglich Eins zu bezeichnen; denn könnte dieser Ausdruck auch so viel bedeuten als „von derselben Ursache hervorgebracht oder bestimmt", so schlägt er doch bei unserem Philosophen von selbst in eine andere Bedeutung über, die schon von vorneherein intendirt war. Er argumentirt z. B. ohne weiters so: „Soll der Gegensatz von Subjekt und Objekt auf solche Weise zur Aufhebung kommen, so muß ihm nothwendig schon eine Einheit vorausgehen, aus welcher er entstanden ist. Denn nur das, was schon vorher Eins war und sich nur vorübergehend entzweit hat, oder das was durch eine ursprüngliche Einheit die Möglichkeit der Wiedervereinigung seinem Wesen nach in sich trägt, kann aus der Trennung zur Einheit übergehen" (Synth. S. 341). Wieder nichts als Begriffsconfundirung. Am Ende weiß man gar nicht, was sich der Philosoph unter ursprünglicher Einheit, die anderswo wieder in wesentliches Eins-

---

sich z. B. zwei Körper, welche sich mit gleichen Kräften gegeneinander bewegen, wechselseitig zur Ruhe. Die Ruhe ist das gemeinschaftlich hervorgebrachte Dritte, worin die entgegengesetzte Wirkung ihrer Kräfte seine Ausgleichung findet. Eine solche Hervorbringung ist aber nur möglich durch Wechselwirkung" (Anal. S. 137). Die Elemente oder Termini eines Gegensatzes als solche können nicht fortbestehen, ohne daß der Gegensatz selbst fortbesteht', weil eben dessen ganze Realität in den Elementen liegt. Das Beispiel von den zwei Körpern beweist das Gegentheil von dem, was es beweisen soll. Denn der Gegensatz, der durch die Ruhe aufgehoben wird, bezieht sich nur auf die entgegengesetzten Wirkungen oder Bewegungen, diese werden aber durch die Ruhe sammt ihrem Gegensatze aufgehoben. Es klingt überhaupt sonderbar, wenn eine bloße Privation, nämlich die Ruhe als Sistirung der Bewegungen, das von diesen gemeinschaftlich hervorgebrachte Dritte genannt wird.

sein überschlägt, eigentlich gedacht hat. Doch genug. Wer den Monismus nicht voraussetzt, wird sich vergeblich bemühen, ihn von R. rechtskräftig bewiesen zu sehen.

4. Die äußere und innere Anschauung. Bei der speciellen Erklärung der verschiedenen Arten des Wissens befaßt sich R. zunächst mit den Vorstellungen des „unmittelbaren Wissens“ und unterscheidet da die äußere und innere Anschauung, indem er in ganz unberechtigter Weise Freiheit und Unfreiheit als ausschließliches Criterium des Unterschiedes zwischen beiden Arten von Anschauungen bezeichnet.

Bezüglich der äußeren Anschauung sei nur bemerkt, daß R. mit einem großen Aufwande von philosophischen Reflexionen und physiologischen Erörterungen an die Untersuchung geht, dabei aber Geist und Gelehrsamkeit ganz unnütz verschwendet und nichts als Widersprüche zu Tage fördert. Er unterscheidet zwei Vorgänge, einen realen, in welchem das Subjekt durch das Objekt bestimmt werde und einen idealen, in welchem das Subjekt die von außen erlittene Bestimmung aufhebe und als eigene setze; beim letztern „erscheine“ dem Subjekt sein eigenes Sein als nur durch eigene Thätigkeit bestimmbar und die an diesem Sein vorgefundene Bestimmung als nicht durch eigene Thätigkeit entstandene. Ein offenbarer Widerspruch; denn wie kann jemals ein nur durch sich bestimmbares Subjekt von außen eine Bestimmung erleiden und (wie R. zur Lösung des Widerspruches beifügt) zur Aufhebung derselben genöthigt sein, damit es nicht unterliege und so der Freiheit verlustig gehe! Bezüglich der Empfindung bemerkt R. ganz mit Recht, daß das Subjekt nur mit seiner eigenen Thätigkeit empfinden könne, kommt aber schließlich zum Resultat, daß die Empfindung ein Leiden sei, nämlich „das mit der Selbstthätigkeit des Subjekts verbundene Leiden desselben bei Aufhebung der von außen kommenden Bestimmung“; und dieses mit der Selbstthätigkeit des Subjekts verbundene Leiden soll noch dazu die Perception des äußern Objektes sein!

Die Erklärung der innern Anschauung, die für das Verständniß des ganzen Systems weit mehr Belang hat, bestätigt so recht das Geständniß des Philosophen, daß die Ergebnisse seiner Spekulation „Erdichtungen“ sind. Objekte der innern Anschauung sind nach R. nur die Erzeugnisse der freien Thätigkeit; es frägt sich also

zuerst wie diese entstehen. Die aus dem Vermögen der freien Selbstbestimmung entspringende Thätigkeit ist an sich unendlich; würde sie aber nicht begrenzt werden, so ginge sie ins Unendliche fort, ohne je ein bestimmtes Produkt hervorzubringen; sie muß also einer Schranke unterworfen werden und dies kann wieder nur durch eigene Thätigkeit geschehen. Wir müssen also nebst der zu begrenzenden oder bestimmbaren Thätigkeit noch eine andere, eine begrenzende oder bestimmende annehmen, die an sich ebenfalls unendlich ist. Jene können wir die positive (+ Th), diese die negative (— Th) nennen. Diese würden sich jedoch wegen ihres Gegensatzes niemals zu einem Produkte vereinigen, wenn nicht eine dritte sie verbindende Thätigkeit hinzukäme, die als synthetische (±) bezeichnet werden muß.

R. sieht nicht ein, daß eine aus dem Vermögen der Selbstbestimmung entspringende Thätigkeit schon deßhalb eine bestimmte sein muß, weil sie das Resultat des Sichbestimmens ist. Eine unbestimmte Thätigkeit kann überhaupt nicht bestehen. Und vollends eine vom Vermögen der Selbstbestimmung d. h. des zielbewußten Thuns ausgehende an sich ziellose Thätigkeit oder eine ins Unendliche gehende Thätigkeit ohne alle und jede Bestimmtheit ist doch selbst einer philosophischen Dichtung nicht würdig. Ohne Bestimmtheit kann keine Thätigkeit beginnen, was freilich nicht ausschließt, daß sie relativ unbestimmt und noch weiter bestimmbar sein könne. Betrachtet man aber mit R. die freie Thätigkeit als eine an sich unendliche, so muß sie alle und jede Beschränkung von was immer für einer Seite wesentlich ausschließen und kann daher niemals begrenzt werden. Es ist auch unstatthaft, das Wesen der Bestimmtheit in die Begrenzung zu setzen und aus bloßer Begrenzung ein positives Produkt entspringen zu lassen. Die Bestimmtheit der endlichen Wesen ist allerdings eine begrenzte, aber nicht wegen des Begriffes Bestimmtheit, sondern wegen der Natur dieser Wesen, und zwar so, daß nicht die Bestimmtheit von der Begrenzung abhängt, sondern umgekehrt die Begrenzung von der Bestimmtheit. Hiemit erweist sich die Aufstellung von zwei unendlichen Thätigkeiten, einer begrenz- oder bestimmbaren (+ Th) und einer begrenzenden oder bestimmenden (— Th) von selbst als nichtig. Die dritte sogenannte synthetische Thätigkeit (± Th, nicht zu verwechseln mit causa efficiens) ist ohnehin völlig überflüssig; denn di

bestimmbare und die bestimmende Thätigkeit stehen im Verhältnisse der Correlation, so daß die eine ihrem Begriffe nach die andere fordert, und somit eine Vermittelung des Gegensatzes durch eine dritte Thätigkeit als wahrer Unsinn erscheint. R. sagt irgendwo von dieser dritten Th: „insoweit sie den andern Th entgegengesetzt ist, enthält sie selbst nicht die Einheit von beiden, sondern verbindet nur beide miteinander; insoweit sie aber mit den andern Th Eins ist, sind diese selbst noch nicht von einander verschieden“ (Princ. S. 21). Sie stehen also bezüglich der Einheit und des Gegensatzes alle in demselben Verhältnisse, und die ± Th wirkt nach dieser Stelle nicht blos trotz ihres Gegensatzes, sondern gerade vermöge ihres Gegensatzes auf die beiden andern, ohne einer weiteren Vermittelung zu bedürfen; warum sollen also die beiden erstern eine solche voraussetzen oder auch nur zulassen, besonders da die — Th ihrem Wesen nach nur bestimmend ist und somit keiner Bestimmung sich unterwirft?

Die weitere Geschichte dieser drei fabelhaften Th kann uns nur als Curiosum erscheinen, das durch den pantheistischen Hintergrund selbstverständlich nicht viel an Glanz und Werth gewinnt. Zuerst setzt sich die + Th in Bewegung; alsbald wird sie von der — Th begrenzt und so entsteht das eigene Sein. Wessen „eigenes“ Sein? Das ist schwer zu sagen. Das Subjekt, sagt uns R., ist die Einheit der 3 Th, die als Seele bloßes Vermögen und insoferne nur etwas Logisches ist, aber allerdings auch „an sich“ eine Wirklichkeit hat, nämlich — das Sein des unbedingt Seienden (!). Es handelt sich aber da nicht um die Hervorbringung des Seins der Seele, sondern jenes des Geistes. Der Geist bedarf nach R. nur des Vermögens zum Sein, um sich aus diesem selbst durch eigene freie That in das Sein zu erheben (er kann also frei wirken bevor er noch existirt). Das von den 3 Th hervorgebrachte Sein ist sonach das Sein des Geistes; daß aber dieses das „eigene“ heißt, kommt ohne Zweifel daher, weil der Philosoph mit seinem Ich als Akteur dahinter steht und die ganze Scenerie leitet[1]). Die weitere Entwickelung des Seins

[1]) Daß nur ein Seiendes sich entwickeln kann, und das Vermögen, welches die Entwickelung voraussetzt, nicht etwas blos Logisches, sondern eine physische Potenz sein muß, kommt in der „absoluten Philosophie“ nicht in Betracht.

durch die Zusammenwirkung der 3 Th ist unserem Philosophen nichts anderes als das Denken d. h. „die freie Thätigkeit des Subjekts, wodurch dasselbe sein eigenes Sein in der Form bestimmt“.

Die Genesis des Selbstbewußtseins soll diese sein. Jene schaffenden Th sind nur in ihrem Produkte gebunden, sonst aber frei und „strömen“ darum immer nach, indem die + Th sich der Schranke zu entledigen sucht, die — Th aber sie in derselben zurückhält. Während nun die + Th gegen die Schranke andringt und diese sich behauptet, wird der Gegensatz zwischen beiden dadurch aufgehoben, daß die ± Th die + Th durch die — Th neuerdings der Schranke unterwirft und dem früheren Produkte gleichbestimmt. Wir haben also die Erfordernisse einer Anschauung, nämlich die früher beschriebene Aufhebung des Gegensatzes durch Wechselwirkung. Eine ihrer Natur nach cognoscitive Potenz findet R. nicht nothwendig; die an sich ganz unbestimmte + Th fungirt hier auf einmal ganz selbstständig als „anschauendes Element.“ Diese erste Perception soll indessen in einer bloßen Empfindung des Seins bestehen, die R. nachträglich der früheren Bestimmungen uneingedenk durch das gehemmte Gefühl der + Th, also nicht durch die Aufhebung des Gegensatzes als solche, entstehen läßt. Zum eigentlichen Selbstbewußtsein kommt es erst durch die äußere Anschauung. In Folge derselben wird nämlich die ± Th, die ihrem Wesen nach nur auf Verbindung der zwei anderen Th gerichtet ist, plötzlich, man weiß nicht wie, nicht blos anschauend, sondern auch vergleichend und unterscheidend. Die 3 Th verstehen sich also auf die verschiedensten Rollen und man darf sich nicht wundern, daß sie auf jeden Wink ihres Schöpfers, des dichtenden Philosophen, gewärtig sind. — Auf eine Besprechung der Vorstellungen „des mittelbaren Wissens“ müssen wir Kürze halber verzichten.

5. Der Weg der menschlichen Vernunft zum Unbedingten. In der Schrift von den Principien der Theologie erhebt sich der Verfasser wie mit einem Sprunge zum unbedingt Seienden, indem er von der „ursprünglichen Einheit“ der drei Th seinen Ausgang nimmt. Diese Einheit gehört weder zu unserem Sein, noch zu unserem Denken, sondern bildet nur das Vermögen unseres Geistes; sie fällt aber dessenungeachtet in unser Bewußtsein und dies „rührt daher, weil sich bei unserem Denken die 3 Th

beständig aus ihrer ursprünglichen Einheit erheben, sohin diese bei der Trennung der 3 Th doch noch unser Denken berührt (!)". Als Vermögen des Geistes betrachtet ist sie nichts Wirkliches; an sich betrachtet ist sie das unbedingte Sein; denn durch sie ist unser ganzes Denken bedingt. „Alles Andere, selbst mein eigenes Sein erscheint meinem Denken als zufällig und bedingt. Ich kann es hinwegdenken. Jene Wirklichkeit, von welcher mein Denken abhängt, kann ich nicht hinwegdenken. Ich muß sie denken, wenn ich überhaupt denken will. Sie ist für mich nothwendig und unbedingt, — also das Sein des unbedingt Seienden" (Princip. S. 22. f.). Also die unbedingt nothwendige Vorbedingung oder die conditio sine qua non für eine contingente Thätigkeit wie unser Denken ist, sollen wir ohne weiters für das absolut Unbedingte oder das schlechthin Seiende halten. Man sieht, daß der Verfasser der Harmlosigkeit des geduldigen Lesers wahrhaft das Aeußerste zutraut. Es ist übrigens zum Denken gar nicht nothwendig, daß ich die Wirklichkeit, von welcher dasselbe abhängt, denke, wenn sie nur existirt.

Wir stehen nun bereits an der Schwelle des vielgepriesenen „reinen Denkens". „Ist unser Denken, fährt R. fort, in diesem Punkte angelangt, dann befindet es sich in seiner äußersten Zurückgezogenheit. Es ist mit keinem Objekte mehr behaftet, sondern auf den Stand des bloßen Vermögens, den Ursprung seiner Elemente zurückversetzt. Wenn es sich von hier aus bewegt, hat es nichts mehr, als sich selbst. Es verfügt vollkommen frei über sich, und was es durch seine Bewegung hervorbringt, ist von ihm allein hervorgebracht. Unser Denken ist also von nun an reines Denken": Glück zu!

Ernster und eingehender wird die Frage über das Unbedingte in der Wissenschaftslehre (I. S. 308 ff.) behandelt, den 3 subjektiven Elementen oder den 3 Th sollen ebensoviele objektive gegenüberstehen, nämlich die Ursache der Materie, die Ursache der Form und die Ursache der Verbindung von beiden oder das synthetische Element. Sie sind nicht bloß die Voraussetzungen alles Werdens sondern gehen selbst in das Werden ein und bilden die Elemente der Dinge. Wie den subjektiven Elementen kommt auch den objektiven die Unendlichkeit zu. Den Beweis hiefür soll die Erfahrung liefern. Wollten wir z. B. bei der Betrachtung von

einem Stück Holz die Bestimmungen alle einzeln durchgehen, so würden wir damit niemals zu Ende kommen. Auf diesem Strohhalm von einem Beweise werden ganze Berge metaphysischer Deduktionen aufgethürmt; der ganzen synthetischen „Construktion" liegt die Voraussetzung von der Unendlichkeit jener Elemente zu Grunde.

Doch es verhält sich mit ihrer Existenz nicht besser als mit ihrer Unendlichkeit. Mit einer Analyse der ausführlichen und oft sehr abstrusen Erörterungen, womit R. seine Behauptungen zu erhärten sucht, will ich den Leser verschonen. Es ist auch da wieder viel Scharfsinn verschwendet, verschwendet sage ich, denn das Resultat beruht am Ende doch nur auf Begriffs- und Wortspielereien und zum Theil auf offenbaren Widersprüchen[1]).

Das Ganze läuft hinaus auf eine falsche Ansicht von den Universalien, auf einen Hyperrealismus, indem die begrifflichen Bestimmungen mit ihrer Unter- und Ueberordnung formell auf die Wirklichkeit übertragen werden. Dabei erscheint es äußerst sonderbar, daß R. sich in Uebereinstimmung findet mit den „gewichtigsten Auktoritäten der Scholastik" und einen (richtigen) Lehrsatz aus Duns Scotus des Nominalismus verdächtigt, so daß dieser sonst des Ultrarealismus beschuldigte Scholastiker sich auf einmal indirekt in das entgegengesetzte Lager hinübergespielt sieht (Anal. S. 318). — Der Begriff des allgemeinen Seins wird fälschlich als höchster Gattungsbegriff bezeichnet; zur Auflösung dieses höchsten Gattungsbegriffes, wird weiter gefolgert, sei es nothwendig über das Sein hinauszugehen zu den Ursachen des Seins, die selbstverständlich ganz unfaßbar werden, weil ihnen weder das bedingte noch das unbedingte Sein zukommen soll. Diese unfaßbaren Ursachen bilden nun die „objektiven Elemente", die sich von der „Materie und Form" der Scholastiker in mehrfacher Hinsicht wesentlich unterscheiden. Es ist ganz unerklärlich, wie R. sogar sein „synthetisches Element" in der bewegenden Ursache des Aristoteles wiederfinden konnte, als ob diese jemals als eigentliches Element in das Werden eingehen würde.

---

[1]) So ist es z. B. schwer zu vereinbaren, wenn einerseits das Allgemeine als bestimmbares, das Besondere als bestimmendes Element bezeichnet wird, andererseits aber wieder der Obersatz als das Bestimmende, der Untersatz als das Bestimmbare erscheint, oder wenn die Ursache der specifischen Bestimmung eines Artbegriffes in dem specifischen Merkmale des nächst höhern Begriffes ihren Ausdruck finden soll, wiewohl dieser das Specifische des untergeordneten Begriffes seiner Natur nach ausschließt.

Die drei objektiven Elemente bilden zwar als allgemeine Ursachen die letzten Bedingungen alles bedingten Seins, sind aber darum noch nicht selbst unbedingt, sondern vielmehr unter sich durcheinander gegenseitig bedingt. Das Unbedingte liegt also höher. Alle drei Ursachen sind „wesentlich Eins" und diese wesentliche Einheit der drei Ursachen ist das wahrhaft Unbedingte; denn durch sie ist alles Uebrige, sie selbst durch nichts mehr bedingt. So wären wir also beim Unbedingten; nur Schade, daß es nicht Stand hält. Die Einheit der drei allgemeinen Ursachen hat so viel Werth als sie selbst, d. h. keinen. Müßten jene Ursachen auch wirklich angenommen werden, so wäre es doch ganz unzulässig ihre Einheit als das Unbedingte zu bezeichnen. Die „wesentliche Einheit" versteht R. als Identität (wiewohl er andererseits die drei Ursachen sich trennen und durch Wiedervereinigung die ursprüngliche Einheit wieder herstellen läßt, was sich mit der Identität absolut nicht verträgt); wie sollte es aber gestattet sein, die Identität als solche ohne weiters zu hypostasiren oder sie gar als das Absolute zu bezeichnen, wiewohl sie ihrem Begriffe nach von ihren Termini abhängt! Und woher weiß R., daß jene Einheit der Ursachen durch nichts mehr bedingt sei? Sind die drei Ursachen trotzdem daß sie als Ursachen alles bedingt Seienden dargestellt werden, doch in sich selbst bedingt, so ist es ganz ungewiß, ob die Reihe der Bedingungen mit ihrer Einheit ende und nicht vielmehr immer weiter und weiter zurückgehe; der Abschluß ist ganz willkürlich; es müßte bewiesen sein, daß jene Ursachen nicht blos die nächsten über dem Sein stehenden Ursachen, sondern wahrhaft die letzten seien. Zum Ueberflusse werden wir anderswo belehrt, daß sie in der That nicht als die letzten betrachtet werden können, da sie der Philosoph einer sogenannten „vierten Ursache" unterworfen sein läßt. Es wird von ihm auch gar nicht bewiesen, daß es ein Unbedingtes überhaupt geben müsse.

6. Das ursprüngliche Wissen vom Unbedingten. R. sieht ein, daß die Unfaßbarkeit jener drei Ursachen die weder bedingt noch unbedingt sind, eine fatale Lücke bildet in der Leiter der Begriffe, auf welcher der denkende Geist zum Unbedingten emporsteigen soll. Er sucht daher in der Annahme eines „ursprünglichen" (nicht erworbenen) Wissens vom Unbedingten einen Ausweg. Mit der Rechtfertigung dieser Annahme ist es aber wieder ziemlich kläglich

bestellt. Wenn wir den höchsten Gattungsbegriff des Seins, so argumentirt R., im Denken aufheben, so fallen damit auch alle darunter begriffenen Arten und einzelnen Dinge hinweg. Dessenungeachtet verliert unser Bewußtsein nicht seinen ganzen Inhalt. Dies ist zuletzt nur daraus erklärlich, daß außer dem abstrakten Begriff des Seins, das sich hinwegdenken läßt, in unserem Bewußtsein „noch eine andere Vorstellung des Seins sich findet, welches wir nicht hinwegdenken können, und das sich vom abgeleiteten Begriffe des abstrakten Seins gerade dadurch unterscheidet, daß es nicht durch Abstraktion abgeleitet ist, sondern unserm Bewußtsein ursprünglich innewohnt und sich diesem als ein nothwendiges aufdrängt." Dies ist das unbedingte Sein oder das Sein der Idee. Hätte R. den Sinn der Ausdrücke „hinwegdenken" oder „im Denken aufheben" sich nur einigermaßen klar gemacht, so würde er gefunden haben, daß sie auf das allgemeine Sein, das ideales wie reales in sich begreift, keine Anwendung finden, sei nun das Hinwegdenken ein Abstrahiren oder heiße es soviel als ein Seiendes als nichtseiend denken, weil das Erstere beim abstrakten Sein nothwendig ein Ende findet, und das Letztere eben nur durch den Begriff des Seins sich vollziehen läßt; das Denken kann also nie seinen Inhalt verlieren, sollte es auch der Vorstellung des unbedingten Seins entbehren. Was dieses betrifft, muß ich es zwar als ein nothwendiges denken, d. h. ich kann ihm ohne Widerspruch keine blos zufällige Existenz zuschreiben, aber ich muß es nicht nothwendig denken, ja ich kann es sogar als nichtseiend denken, insoferne ich nämlich annehmen würde, daß meiner Vorstellung vom unbedingten Sein kein Objekt in der Wirklichkeit entspricht. Es ist also kein Grund, die Idee des Unbedingten als eine nothwendig sich aufdrängende oder als eine „ursprüngliche" zu betrachten; kann sie auch nicht einer direkten Ableitung aus den endlichen Gegenständen der Erfahrung ihr Entstehen verdanken, so beruht sie doch auf indirekter Ableitung, inwieweit wir nämlich genöthigt sind, die abgeleiteten Begriffe in analoger Weise auf das Unbedingte zu übertragen.

Gesetzt aber auch, wir hätten eine solche ursprüngliche Vorstellung, so muß erst festgestellt werden, ob sie nicht eine leere sei. R. mag immerhin sagen, die ursprüngliche Einheit der 3 Th sei das höchste Wirkliche, weil die ganze Wirklichkeit von ihr abhängt. Aber wer sagt ihm, daß das Sein der Idee gerade jener Einheit

zukomme? Er gelangt zu derselben blos durch Schlußfolgerungen mittelst abgeleiteter Begriffe, die mit jener „ursprünglichen" Vorstellung nichts gemein haben sollen; zudem hat seine Argumentation, wie schon bemerkt wurde, eine Lücke, weil jene „drei Ursachen" weder durch die Vorstellung des Bedingten, noch durch die des Unbedingten erfaßt werden können, folglich für unsere Erkenntniß nicht existiren und deßhalb auch zum „höchsten Wirklichen" den Geist nicht fortzuleiten im Stande sind.

Unserem Philosophen konnte es nicht entgehen, daß es doch all zu abgeschmackt wäre, den erwähnten Erzeugnissen seiner Spekulation oder den drei Ursachen alles und jedes Sein abzusprechen; er dekretirt ihnen daher ein zwischen dem des bedingt Seienden und dem des unbedingt Seienden in der Mitte schwebendes Sein (Anal. S. 351), vergißt aber, daß er durch seine Beweisführung zunächst nur ein negativ Unbedingtes d. h. Nichtbedingtes gefunden hat (jene Einheit, behauptete er, sei durch nichts mehr bedingt), und daß er somit durch obige Behauptung zwischen den Gliedern eines contradiktorischen Gegensatzes ein drittes einschiebt, ganz würdig seines großen Vorgängers im „reinen Denken" Hegel, der bekanntlich das principium contradictionis der Unverletzlichkeit entkleidete. Wir hören über dieses in der Mitte schwebende Sein weiter, daß es dem unbedingt Seienden gegenüber als bedingt, und dem bedingt Seienden gegenüber wie ein Nichtseiendes sich verhalte. Aus der ersten Bestimmung wird geschlossen, daß die drei Ursachen Accidenzen seien, weil ihnen nur ein abgeleitetes Sein, und dieses nur zufällig zukomme („accidentales" Sein), während dagegen das Sein des unbedingt Seienden ein nothwendiges und somit substanzielles sei. Ein Kommentar ist da überflüssig; wir bemerken nur noch, daß R. Spinoza's Definition der Substanz acceptirt und das unbedingt Seiende im eigentlichsten und höchsten Sinne Substanz, die drei Ursachen im eigentlichsten und höchsten Sinne Accidenzen (am unbedingt Seienden) nennt. Aus der zweiten Bestimmung, wonach die drei Ursachen dem bedingt Seienden gegenüber als Nichtseiendes sich verhalten, folgert R., das von ihnen angenommene Sein könne nur ein logisches, auf dem Denken beruhendes sein, und zwar ein solches, wie es Privationen zukommt, die als Realität gedacht werden, entia rationis, z. B. die Finsterniß (a. a. O. S. 354; vgl. die daselbst citirte Note 8 im §. 19).

Hienach könnten sie nicht einmal Accidenzen sein; wenn ich die Finsterniß denke, so ist eigentlich nicht diese als Gedachtes, sondern das Denken selbst ein Accidenz meines Geistes. Man beachte nun, daß dies als seiend gedachte dreifache Nichseiende die ganze Wirklichkeit hervorbringen soll, und die Einheit davon zum unbedingt Seienden gemacht wird! Man kann sich nur Glück wünschen, daß man kein derartiges unbedingtes Sein besitzt. Freilich weiß uns R. von diesen drei Ursachen anderswo wieder Anderes zu sagen, z. B. daß sie nicht das Gedachte, sondern dasjenige seien, wodurch Gott denkt.

II. Die Principien der Theologie.

7. Die Existenz Gottes. Bei jedem Beweise für die Existenz einer Sache handelt es sich nach R. eigentlich nur darum, „einen bestimmten Begriff mit einer uns gegebenen Existenz zu verbinden"; wir müssen vorläufig nicht blos den Begriff haben, sondern auch das Etwas, dem der Begriff zukommen soll, muß gegeben sein, d. h. unabhängig von dem Begriffe in der Erfahrung sich vorfinden. Offenbar ist diese Darstellung der Bedingungen eines Existenzbeweises, die mit den von R. selbst anderswo gegebenen Andeutungen nicht ganz übereinstimmt, etwas zweideutig und mißverständlich gehalten. Das Objekt muß ohne Zweifel unabhängig von dem Begriffe existiren und insorne „in der Erfahrung sich vorfinden" d. h. an sich ein Erfahrungsobjekt sein; auch muß ich nothwendig von einer gegebenen Thatsache, nämlich von einer aus der Erfahrung bereits bekannten Existenz ausgehen, um einen Existenzialbeweis zu führen. Aber die diesbezügliche Erfahrung darf nicht unmittelbar auf den in Frage stehenden Gegenstand sich beziehen, sonst wäre der Beweis überflüssig. R. spielt nach seiner Gewohnheit mit Ausdrücken und wählt absichtlich die ungewöhnliche Bezeichnung „uns gegeben", um die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Erfahrung anzudeuten. Ganz widersinnig. Der Existenzialbeweis beruht ja eben auf dem logisch nothwendigen Zusammenhange der gegebenen Existenz a mit der in Frage stehenden Existenz x, die in der Wirklichkeit sich vorfinden muß, ohne jedoch thatsächlich bereits in den Kreis der Erfahrung getreten zu sein. So hat man z. B. die Existenz des Planeten Neptun bewiesen, bevor noch ein Fernrohr ihn erreicht hatte. Es ist auch nicht richtig,

daß ich den fertigen Begriff haben muß, wenn ich die Existenz einer Sache beweisen will; es genügt eine ganz unvollkommene, der Analogie entnommene Vorstellung.

Unter Voraussetzung der eben erwähnten theils halbrichtigen theils unrichtigen Anschauung, glaubt Rosenkrantz mit den gewöhnlichen Beweisen für das Dasein Gottes leicht fertig zu werden. Er scheut sich nicht, die längst abgethane Kant'sche Marotte zu reproduziren, indem er nämlich behauptet, daß der cosmologische Beweis auf den ontologischen[1]) sich stütze und somit gleich diesem kraft- und werthlos sei. Der cosmologische Beweis ist von dem ontologischen wesentlich verschieden, weil er nicht wie dieser aus bloßen Begriffen eine reale Existenz abzuleiten versucht, sondern von der Erfahrung seinen Ausgang nimmt. Er hat allerdings ein apriorisches Princip mit ihm gemein; heißt aber das abhängig sein vom ontologischen Beweis? R. behauptet, die Scholastiker hätten dadurch, daß sie mittelst des Causalitätsprincipes wie auf einer Leiter von der Natur zum göttlichen Sein emporsteigen zu können glaubten, die Erfahrung verlassen und sich auf das logische Gebiet begeben. „Die Existenz, welche man durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache gewonnen hatte, war von dem beweisführenden Denken selbst herbeigeschafft". Die Scholastiker hatten sich, wie jeder Unbefangene leicht einsieht, nur in so weit auf das logische Gebiet begeben, als sie aus dem objektiven Zusammenhange der Wirklichkeit schlossen, daß der Natur eine außernatürliche reale (vom Denken unabhängige) Ursache entsprechen müsse. Was durch logisches Denken erschlossen wird, ist darum nicht an sich etwas rein logisches; sonst wäre es um die Wissenschaft geschehen[2]). Insbesondere ist es von selbst klar, daß nur etwas Reales als wirkende Ursache fungiren kann. Mit Unrecht behauptet ferner R., daß man aus den Wirkungen niemals auf eine bestimmte Ursache schließen könne; es lassen sich aus der Beschaffenheit der Wirkungen und aus der Art des

[1]) Wir finden bei R. selbst Aussprüche, die dem von ihm mit Recht verworfenen ontologischen Beweise so ähnlich sehen, wie ein Ei dem andern.

[2]) Ganz in Widerspruch mit den oben angeführten Behauptungen sagt R. anderswo (Anal. 339) mit Rücksicht auf seine prosyllogistische Beweisführung, die ganz in der Luft schwebt, er habe die Existenz und objektive Wirklichkeit des Unbedingten, was in den Ideen ausgedrückt ist, beweisen.

Wirkens ohne Zweifel Folgerungen hinsichtlich der Qualität der Ursache ableiten, und ist einmal irgend eine Eigenschaft ermittelt, so ist auch der Schlüssel zur Ermittelung anderer gegeben, wie ich z. B. beim Menschen aus der Freiheit auf die Zurechnungsfähigkeit schließen kann. Wie den cosmologischen Gottesbeweis verurtheilt R. auch den teleologischen und moralischen in der absprechendsten Weise; es lasse sich nicht streng beweisen, daß die Welt zweckmäßig eingerichtet und eine moralische Ordnung in ihr nothwendig sei; er scheint also nicht einzusehen, daß eine einzige Reihe zweckmäßiger Erscheinungen, sowie die Existenz der moralischen Ordnung im Allgemeinen schon hinreichen, um die genannten Beweise zur Geltung zu bringen.

Dagegen soll uns seine Philosophie den „einzig möglichen wahren Beweis vom Dasein Gottes" liefern. Zu dem Existirenden, an welchem sich die Merkmale des Gottesbegriffes vorfinden, kann uns nur „die unmittelbare Erfahrung durch Anschauung" führen, und zwar ist es die innere Erfahrung, in welcher wir dieses Existirende zu suchen haben. „Wenn sich nemlich die Vernunft in das reine Denken zurückzieht, erhält sie die Fähigkeit, sich ihr eigenes Wesen in gewisser Weise durchsichtig zu machen, so daß sie nicht nur ihre Thätigkeit, sondern auch den Ursprung derselben aus ihrer Quelle klar und deutlich zu erkennen vermag. Diese Quelle bildet . . . zwar für die Vernunft nur ein Vermögen, ist aber an sich selbst doch schon ein Sein, und zwar — als schöpferischer Grund der menschlichen Vernunft — das göttliche Sein." Vermöge dieses unmittelbaren Zusammenhanges muß die menschliche Vernunft sich durch innere Erfahrung von dem göttlichen Sein überzeugen können.

Dies ist zunächst, wie man sieht, nichts weiter, als eine Behauptung, welche schon von der Voraussetzung ausgeht, daß Gott existirt und der schöpferische Grund der menschlichen Vernunft ist. R. glaubt allerdings im tiefsten Grunde der Vernunft die Stelle aufgezeigt zu haben, „wo das Denkvermögen aus dem göttlichen Sein entspringt und in der wie durch einen göttlichen Nerven geistiges Licht und Leben in die Vernunft einmündet", nämlich in der ursprünglichen Einheit der 3 Th oder 3 M. Er glaubt auch nachgewiesen zu haben, „daß diese Einheit nicht blos etwas Begriffliches, erst durch unser Denken Hervorgebrachtes, sondern allem unserem

Denken Vorausgehendes und unabhängig davon Existirendes sei". Allein welcher Art jenes „Aufzeigen" und „Beweisen" sei, ist uns bereits hinlänglich bekannt. Wenn übrigens jenes Existirende wirklich von uns durch Anschauung erfahren wird, so bedarf es wahrlich nicht des Rosenkrantz'schen Beweises, sonst haben wir es seiner Ansicht zufolge wieder nur mit dem Logischen zu thun. Es steht in der That äußerst mißlich mit einer Anschauung oder Erfahrung, deren Vorhandensein durch die abstruseste Beweisführung erst bewiesen werden muß. Wir gelangen zu jener gepriesenen Einheit durch lauter Voraussetzungen, Schlüsse uud Trugschlüsse, um nicht zu sagen durch lauter Schwindel, und wenn wir sie fassen wollen, belehrt man uns, daß sie als unser Denkvermögen noch nichts Wirkliches sei; das Denken muß sich also jedenfalls bis über das Denkvermögen zurückziehen, die Vernunft muß, wie R. behauptet, die Bestimmung zum eigenen Sein aufheben, um zum unbedingten Sein zu gelangen, und auch da gibt es keine eigentliche Anschauung oder Erfahrung. Denn „erfahren kann die menschliche Vernunft (auch innerlich) immer nur das, was sie — wenigstens ihrem subjektiven Theile nach — nicht schon in sich hat, sondern erst im Ausgehen von sich vorfindet, und was angeschaut werden soll, muß einem Subjekte Objekt werden. Die ursprüngliche Einheit der 3 M ist aber das Allerinnerste der Vernunft, . . . dasjenige, wo aller Gegensatz vom Subjekt und Objekt aufgehört hat." Sie muß „das Ursprünglichste und Unmittelbarste im Wissen sein, was aller Erfahrung und Anschauung vorausgeht und für sich keiner Erfahrung und Anschauung bedarf. Das Wissen von der ursprünglichen Einheit der 3 M ist eben selbst nichts, als ihr ursprüngliches Einssein" (!). Was erfahren wir also durch die Anschauung? „nicht die Einheit der 3 M überhaupt, wohl aber die objektive Wirklichkeit dieser Einheit". Also nicht die Sache selbst, aber doch die objektive Wirklichkeit derselben sollen wir schauen; — wir dürfen eben nicht vergessen, daß wir uns im Gebiete des „reinen Denkens" befinden. Anderswo belehrt uns R.: „Was wir im reinen Denken von Gott empfinden, ist nur die Grenze, wodurch sich Gott gegen unsere Vernunft abschließt." (Princ. S. 42).

Das dürfte genügen, um die „im Bereiche unserer inneren Erfahrung unserem Denken schon gegebene Existenz" einigermaßen

zu charakterisiren. Den Begriff Gottes will R. mit dieser Existenz schon dadurch verbunden haben, daß er jene ursprüngliche Einheit zum Principe des Wissens erhob; zur vollen Entwickelung des Begriffes sei aber nothwendig das bedingt Seiende aus dem unbedingt Seienden wirklich abzuleiten; denn „die Gottheit des unbedingt Seienden besteht in seiner unbedingten Herrschaft über alles bedingt Seiende.“ Er glaubt demnach den „einzig möglichen wahren Gottesbeweis“ so formuliren zu können: „Nur wenn das unbedingt Seiende Gott ist, ist das bedingt Seiende wie wir es in der Erfahrung finden, möglich. Nun existirt dieses bedingte Sein wirklich, also muß das unbedingt Seiende Gott sein.“ Es dürfte denn doch weit besser sein, den Obersatz so zu stellen: „Nur wenn die reale Ursache, welche alles bedingt Seiende nothwendig voraussetzt, Gott ist, ist das bedingt Seiende möglich“; d. h. zum cosmologischen Beweise zurückzukehren; dann bedürfen wir nicht jener exorbitanten Fiktionen, um zum Unbedingten emporzusteigen. Es ist überhaupt ein sonderbares Beginnen, die gewöhnlichen Gottesbeweise, die sozusagen von selbst der Vernunft sich aufdrängen, als nichtig zurückzuweisen und eine abstruse Mystifikation, die nur einigen Esoterikern aus der Schule des „reinen Denkens“ zugänglich sein soll und auch diesen erst in der 2. Hälfte des 19. Jahrh. von einem deutschen Philosophen rechtsgiltig erschlossen wurde, dafür an die Stelle zu setzen. Man müßte sich jedenfalls zu einer ganz eigenen Deutung von Röm. 1, 19 f. verstehen, wollte man dieses Philosophem damit in Einklang bringen.

8. Das Wesen Gottes. R. bezeichnet seine drei Ursachen (objektiven Elemente) als Mächte des unbedingt Seienden und ihre Einheit als Vermögen desselben, das bedingt Seiende hervorzubringen. Es kommt aber im unbedingt Seienden noch eine vierte Ursache dazu, die als „Subjekt der Macht“ oder als „Mächtiges“ durch jene drei Mächte alle Macht besitzt, über sie verfügt, sie trennt und wiedervereiniget, um so das Werden hervorzubringen, aber nicht selbst als Element in das Werden eingeht. Da im Werden die vierte Ursache auf die Einheit der drei Mächte bestimmend einwirkt, so verhalten sich beide zu einander selbst wieder wie Elemente, jene als bestimmendes und subjektives, diese als bestimmbares und objektives Element. Die ursprüngliche Einheit beider Elemente ist das Wesen des unbedingt Seienden. Dieses ist in beiden

Elementen dasselbe, aber im objektiven Elemente nur erkennbar durch das Prädikat des Seins, als actus purus oder rein Seiendes, im subjektiven durch das Prädikat der Macht als rein Mächtiges, potentia pura. Sein und Macht, Aktus und Potenz sind derart untereinander verbunden, daß keines von beiden dem andern vorausgeht, sondern die Macht ebenso aus dem Sein, wie das Sein aus der Macht entspringt. Das Wesen des unbedingt Seienden, das in der Einheit besteht, ist durch diese Prädikate nicht mehr zu erfassen, es löst sich von beiden Gegensätzen ab, „schwebt frei über beide hinweg“ und „wird zu einem von ihnen Unabhängigen und Selbstständigen“. Die menschliche Vernunft findet dafür keinen Begriff; in der unauflöslichen Verknüpfung von Sein und Macht liegt eben die unergründliche Tiefe des göttlichen Wesens, bei deren Betrachtung das Denken „in eine Art von Schwindel geräth“.

Unbegreiflich ist uns indessen das göttliche Wesen nur an sich; was es im Werden als Quelle des bedingten Seins ist, vermögen wir allerdings zu erkennen. Das Werden enthält eine Bestimmung des objektiven Elementes durch das subjektive, oder des unbedingten Seins durch die unbedingte Macht, folglich eine Selbstbestimmung. Die Einheit des unbedingten Seins und der unbedingten Macht ist also ein Vermögen der freien Selbstbestimmung und als solches höher als jenes, das wir früher in der Einheit der drei Mächte oder dem unbedingten Sein gefunden haben, da dasselbe als ein „Vermögen der bloßen Bestimmbarkeit zum Werden“ sich uns zeigte. Durch das Vermögen der freien Selbstbestimmung erweist sich das unbedingt Seiende als absoluten Geist.

Sollte es aber für das Wesen des unbedingt Seienden oder die Einheit der unbedingten Macht und des unbedingten Seins in sich betrachtet wirklich gar keinen Begriff geben? So nachdrücklich auch unser Philosoph die vollständige Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens bezeugt, selbst mit Berufung auf die hl. Schrift und die Kirchenväter, so kann er andererseits doch wieder nicht umhin, zu Gunsten der absoluten Philosophie wenigstens zum Theil eine Beschränkung eintreten zu lassen; denn dadurch „daß wir unter allen unsern Begriffen keinen finden, welchen wir hierauf anwenden könnten, ist noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen uns einen zu

bilden. R. weiß einen solchen Begriff zu ermitteln; es ist der Begriff des Willens. Das Wesen Gottes ist Wille.

Man verliert beinahe den Muth, über diese willkürlichen und dem wahren Wesen Gottes so vielfach widerstrebenden Ausführungen auch nur ein Wort zu verlieren; aber wohlan, es läßt sich nun einmal nicht ganz vermeiden. Ich brauche die meisten Ungereimtheiten nur flüchtig zu berühren, da sie von selbst in die Augen springen, wie z. B. daß wir die drei Ursachen als Accidenzen, und ihre Einheit, also die Einheit von Accidenzen, als Unbedingtes hinnehmen sollen, daß jene Einheit zuerst als unbedingt Seiendes, dann aber als ein Vermögen im unbedingt Seienden erscheint, daß im Absoluten zwei ungleichwerthige Vermögen, ein niederes und ein höheres, ja noch dazu ein passives Vermögen, ein Vermögen der Bestimmbarkeit zum Werden, vorhanden sein sollen, daß zwischen actus purus und aktiver Macht ein Gegensatz und gegenseitiger Uebergang angenommen wird (R. ließ sich offenbar durch die gewöhnliche Gegenüberstellung von Akt und Potenz, wobei aber die letztere in einem ganz anderen Sinne genommen wird, in Irrthum führen), daß die drei Ursachen als Accidenzen der „vierten Ursache" eine „unbedingte Macht verleihen", daß das Wesen des unbedingt Seienden über dem unbedingten Sein stehen und in der Einheit von unbedingtem Sein und unbedingter Macht gesucht werden soll u. s. w. Wir wollen nur bei drei Hauptpunkten ein wenig verweilen, nämlich bei der Frage über das Verhältniß jener sogenannten drei Mächte zum göttlichen Sein, über die von R. Gott zugeschriebenen Accidenzen, und über den Willen als Ausdruck des göttlichen Wesens.

Vergleicht man die verschiedenen Aussprüche über das göttliche Sein und die drei Mächte, so findet man darin eine solche Divergenz, daß es schwer ist sie zusammenzureimen. Wir hören einerseits, im absoluten Geiste gehe das unbedingte Sein den drei Mächten voraus, dasselbe sei in sich keine Macht, sondern aus ihm entwickelen sich nur die drei Mächte, der absolute Geist bedürfe keiner Produktion des eigenen Seins, er besitze es auf ursprüngliche Weise, die drei Mächte seien nur Quellen des bedingten Seins; andererseits wird uns aber wieder ausdrücklich gesagt, Gott sei Ursache und Beherrscher seines eigenen Seins (Anal. 377); das unbedingt Seiende bringe durch die unbedingte Macht sein eigenes Sein, sowie das Sein alles

bedingt Seienden hervor (Synth. 346), welches letztere übrigens wie wir aus verschiedenen Stellen ersehen nach R. nur das unbedingte Sein selbst ist, die unbedingte Macht sei an sich nur eine, während das unbedingte Sein aus drei Mächten bestehe (Ebend. 368), Gott müsse um zum Sein in sich zu gelangen, der Bewegung seiner + M durch die — M eine Grenze setzen[1]. Ebenso widersprechend klingt es, wenn R. einerseits behauptet, die ursprüngliche Einheit der 3 M sei das unbedingte Sein, und von diesen 3 M weiter sagt, daß sie in ihrer ursprünglichen Einheit nicht von einander verschieden seien, andererseits aber wieder erklärt: „Das Sein (des Unbedingten) ist nur in sich selbst ruhende Macht, die Macht nur sich selbst bewegendes Sein. In der Ruhe wie in der Bewegung zeigen sich aber die Unterschiede der 3 M, von welchen die 1. (+ M) im Vorsichgehen begriffen, von der 2. (— M) zurückgehalten wird und die 3. (± M) die beiden andern mit einander verbindet." Offenbar hatte der Philosoph eine ganz vage und verschwommene Vorstellung von jener ursprünglichen Einheit; sonst könnte er nicht schreiben: „Insoweit die 3 M in ihrer ursprünglichen Einheit verbunden sind, ist diese Einheit ein Sein, und insoweit die ursprüngliche Einheit die 3 M verbindet, ist sie selbst schon eine Macht" (Princ. S. 64). Daß es überhaupt nicht zuläßig ist, das absolute Sein aus der Verbindung von drei Mächten erstehen zu lassen, brauche ich wohl nicht zu beweisen.

Was die Frage über die Accidenzen betrifft, glaubt R. jedem Bedenken hinsichtlich ihrer Vereinbarung mit dem Absoluten dadurch entgangen zu sein, daß er die Möglichkeit einer Entstehung von Accidenzen durch freie Selbstbestimmung einer Substanz begreiflich gemacht. „Durch eine solche Hervorbringung von Accidenzen verliert Gott nichts von seiner Unbedingtheit. Gott wird dadurch nichts, was er nicht schon von Ewigkeit wäre, sondern das was dadurch wird, fällt außer ihn. Gott bringt die Accidenzen aus sich allein, ohne äußere Ursache hervor; es kann daher von einer

[1] Darin, meint R. (Princ. S. 128), liege noch keineswegs eine Verendlichung, denn die Grenze sei selbst wieder eine unendliche (!). Fürwahr, das „reine" Denken erträgt „unendliche" Widersprüche. R. scheint gar nicht zu ahnen, daß Vollkommenheit und Begrenzung im verkehrten Verhältnisse stehen.



passiven Potenz in ihm keine Rede sein. Der Gegensatz von Materie und Form nimmt erst aus den Accidenzen seinen Ursprung, folglich wird Gott von diesem Gegensatz nicht berührt" (Synth. 316). Wir geben R. darin vollkommen Recht, daß nach dieser Erklärung Gott durch Annahme von Accidenzen nichts von seiner Unbedingtheit verlieren würde, weil er sie eben — nie gehabt hätte. Daß das Vermögen der Bestimmbarkeit zum Werden, das er dem unbedingt Seienden beilegt, eine passive Potenz ist, scheint unserem Philosophen entgangen zu sein. „Wenn die Einheit der drei Ursachen, sagt er uns überdies (Anal. S. 359), im Werden von der vierten Ursache bestimmt wird, so kann hiedurch nicht die Substanz des unbedingt Seienden sondern nur das, was an ihm gewissermassen accidentell ist, eine Aenderung erleiden". Demnach müßte schon vor der Aenderung (ursprünglich) etwas gewissermassen „Accidentelles" im Absoluten vorhanden sein. R. scheint sich bei dieser Stelle nicht seiner anderswo aufgestellten Behauptungen erinnert zu haben, wonach nur die Substanz, nicht aber das Accidenz sich ändern kann (Ebend. S. 241) und die sinnlich wahrnehmbaren Dinge ihre Substanz nur in Gott haben. Er vergißt auch, daß seiner Darstellung zufolge die freie Selbstbestimmung Gottes, also eine innere göttliche Thätigkeit, durch das Werden bedingt ist, welches eine Bestimmung seines Seins durch seine Macht enthalten soll (Ebend. S. 365), daß folglich auch die Geistigkeit und Persönlichkeit zum Werden in Beziehung steht, weil er diese aus dem Vermögen der freien Selbstbestimmung ableitet, daß endlich (um von der unbedingten Macht zu schweigen) auch das Denken Gottes, wieder eine innere Thätigkeit Gottes, nach seiner Ansicht nur durch jene drei accidentellen Mächte sich vollziehen kann. „Im göttlichen Denken, schreibt R., können wir zunächst die vierte Ursache als das Denkende oder als das Subjekt des Denkens betrachten, die drei Mächte als das, wodurch jenes denkt, und die Produkte der drei Mächte als die göttlichen Gedanken oder das, was es denkt" (Ebend. S. 341). Wenn R. behauptet, daß Gott durch den Gegensatz von Materie und Form nicht berührt werde, so ist daran zu erinnern, daß nach seiner Lehre das Seiende in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen das unbedingt Seiende ist, daß dieselben eigentlich nur als Combinationen der angeblichen göttlichen Accidenzen betrachtet werden können und daß (wie er ausdrücklich ver-

sichert) jedes Prädikat, das den Accidenzen beigelegt werden muß, auch der Substanz zukommt. Doch über das Verhältniß der materiellen Dinge zu Gott soll später die Rede sein. Den positiven Beweis für die Unmöglichkeit, im Absoluten Accidenzen anzunehmen, kann ich mir füglich ersparen[1]).

Hieraus ist klar, daß R. das göttliche Sein im eigentlichen Sinne verendlicht, eine Thatsache, die durch die von ihm entworfene Schilderung des Lebens und der Seligkeit Gottes nur noch mehr bestätigt wird. Das Leben Gottes ist durch einen beständigen Kreislauf bedingt. Seine Seligkeit besteht in einer fortwährenden Befriedigung des beständig neu entstehenden Bedürfnisses. „Das Lebende allein ist der Lust fähig, weil es nicht schon ursprünglich Alles hat, was es zu seinem Sein braucht, und nicht das Befriedigtsein, sondern das Befriedigtwerden ist seine Lust". Gott hätte kein Leben, „wenn nicht dem Sein die Macht gegenüberstände und der Wechselverkehr zwischen beiden einen beständigen Ab- und Zufluß im göttlichen Sein unterhielte. Durch den Abfluß entsteht das Bedürfniß, durch den Zufluß die Befriedigung" u. s. w. (Ebend. S. 376).

Ueber die dem Willen als Ausdruck des göttlichen Wesens beigelegte Bedeutung kann ich mich kurz fassen. Ein paar Citate genügen, um uns von der sonderbaren Beschaffenheit dieses Principes zu überzeugen. „Wille und Wollen sind dem Wesen nach Eins. Der Wille ist ruhendes in sich selbst verbleibendes Wollen, das Wollen in Bewegung gesetzter, von sich ausgehender Wille". Alles Wollen „ensteht mit der Bewegung des Willens, und ist dann weder das Bewegende noch das Bewegte, sondern ein Mittleres zwischen beiden, bloße Bewegung ohne Bewegendes und Bewegtes. Es ist also für sich kein Sein, sondern ist reine Macht. Das was im Wollen ist, ist der Wille" (Synth. S. 367). Und doch wird von diesem wieder gesagt, daß er seinem Wesen nach im Wollen, also in etwas, was kein Sein ist, besteht! Vergleichen wir damit noch die an einer andern Stelle ausgesprochene Behauptung, daß

---

[1]) Daß nach der Lehre der Kirche in Gott kein Accidenz angenommen werden darf, verhehlt R. sich nicht, aber er rettet sich in diesem wie in andern ähnlichen Fällen durch einige eigenthümlich sich schlängelnde Wendungen und Windungen, welche die Divergenz wenigstens aus dem Auge rücken.



das Wollen im Gegensatz zum Willen etwas Accidentelles ist, so gewinnen wir einen ganz eigenthümlichen Begriff vom Wesen des Absoluten. Doch genug. Wer das Wollen zum Principe erheben will und das Wissen nur als etwas Abgeleitetes betrachtet, der muß sich am Ende zur Annahme des von Hartmann'schen dummen Willens und Unbewußten verstehen. R. ist zwar seinerseits von dieser Abirrung weit entfernt; er schreibt Gott ein ursprüngliches und ewiges Wissen zu; allein wenn man bedenkt, daß dieses „ursprüngliche" Wissen weder in einem Erkennen (das R. nur als Erwerbung des Wissens betrachtet) noch in einem Schauen besteht (Princ. S. 150) und von derselben Art ist, wie das Wissen des Menschen vom letzten Grunde — denn dies soll ein „ursprüngliches" und eigentlich göttliches sein — daß Gott zum Behufe des Wissens Gegensätze aus der Einheit hervorbringen muß, daß sein Denken zum Werden in Beziehung steht, daß die unbedingte Macht, durch welche Gott die Dinge außer sich hervorbringt, in ihrer Zurückwendung zu Gott vermöge der Empfindlichkeit der 3 M, die weit größer sei, als die der Fingerspitzen, in Gott das „reinste und vollkommenste" Wissen bewirkt, — wenn man das Alles in Betracht zieht, so kann man nicht zweifeln, daß das göttliche Wissen bei R. trotz der ihm zugeschriebenen Vollkommenheit nicht zu seinem vollen Rechte kommt.

Man hat auch von katholischer Seite dem „neuentdeckten philosophischen Principe vom göttlichen Willen" (die neue Entdeckung ist durch die noch neuere vom Principe der Phantasie bei Frohschammer bereits überholt) eine große Wichtigkeit beilegen wollen und die Philosophie der Zukunft als eine Metaphysik des Willens prognostizirt; wir glauben aber, daß die ganze Entdeckung sich zuletzt auf die übergewaltige, Vernunft und Glauben sich unterwerfende Autokratie Luthers, oder sein bekanntes sic volo, sic jubeo zurückdadirt, d. h. in den Ansprüchen eines subjektiven Gefühls- und Willensdranges, der sich zum Maßstab für Göttliches und Menschliches aufwirft, seine tiefste Wurzel hat. Unser R. ging nur in die Richtung ein, wie er sie vorfand; es zeigt sich aber auch in seiner Darstellung, wie man titanenhaft das Göttliche zum Menschlichen herabziehen will, um so das Menschliche göttlich zu finden. Er schreibt z. B.: „Das Princip der Philosophie enthält ein Wollen. . . Nach dem Princip soll unser Wollen ebenso wie die unbedi-

Macht über die Elemente verfügen. Dieses ist aber nur möglich, wenn unser Wollen den Elementen gegenüber der unbedingten Macht gleich wird, und dieses setzt wieder voraus, daß beide schon ursprünglich ihrer Natur nach gleich sind. Also muß die unbedingte Macht gleichfalls ein Wollen sein" (Synth. S. 367). Er lehrt auch, daß dieselben schöpferischen Mächte oder göttlichen Elemente, die im äußeren Werden von der unbedingten Macht abhängen, im Menschen dem eigenen Willen unterworfen sind, also auch da schon eine Parallelisiruug der unbedingten göttlichen Macht und des menschlichen Willens.

9. Die natürliche Offenbarung. Das göttliche Wesen kann uns nur dadurch begreiflich werden, daß 1) das Sein und die Macht Gottes sich von einander trennen und 2) unser Denken beide wieder miteinander zu ihrer ursprünglichen Einheit verbindet. Im göttlichen Wesen selbst ist eine Trennung zwischen Sein und Macht unmöglich, denn hier ist ihre Einheit eine unauflösliche. Ihr Gegensatz muß folglich aus dem göttlichen Wesen heraustreten. Der göttliche Wille muß seine Macht nach außen wenden und durch diese Sein außer sich hervorbringen, d. h. schaffen. In der Schöpfung trennen sich Sein und Macht gänzlich von einander. Die schaffende Macht ist dem geschaffenen Sein gegenüber reine, nicht mehr an sich seiende Macht und das geschaffene Sein ist der schaffenden Macht gegenüber reines, an sich machtloses Sein. Die Gegensätze sollen aber nicht in ihrer Trennung verharren, sondern vom Denken auf ihre ursprüngliche Einheit zurückgeführt werden. Das geschaffene Sein muß also wieder mit der schaffenden Macht vereinigt und Sein des unbedingt Seienden werden. Das ist jedoch nur dadurch möglich, daß das geschaffene Sein mit eigener Macht bekleidet und dadurch in den Stand gesetzt wird, sich selbst zum Sein des unbedingt Seienden zu bestimmen (!). Das Geschöpf muß daher zur Freiheit und Vernunft erhoben werden.

Daß dieser Begriff von der natürlichen Offenbarung ganz unhaltbar ist, muß jedem von selbst einleuchten. Die natürliche Offenbarung ist ohne Zweifel durch die Schöpfung bedingt, nicht bloß deßhalb, weil sonst die Vernunft nicht existiren würde, sondern weil sie nur aus dem geschöpflichen Sein auf dessen Urheber zu schließen

vermag. In diesem Sinne ist aber die Ansicht unseres Philosophen nicht zu verstehen. Ihr zufolge muß Gott in der Schöpfung aus sich heraustreten, um überhaupt erkennbar zu werden und die Ableitung von Prädikaten zu ermöglichen. Die Prädikate, die wir ihm beilegen, würden ohne Voraussetzung der Schöpfung ihm gar nicht zukommen. „Zu dem, was er in sich ist, bedarf Gott allerdings keines Seins außer sich; aber in seinem Insichsein ist er unserer Erkenntniß verschlossen" (Anal. S. 377). Wenn daher R. sagt, daß Sein und Macht Gottes sich von einander trennen müssen, um das göttliche Wesen begreiflich zu machen, so ist diese Trennung nicht etwa bloß auf unsere Erkenntniß zu beziehen, die in Gott ungeachtet seiner Einfachheit verschiedene Prädikate unterscheidet, sondern auf einen realen Vorgang in Gott, was sich übrigens schon aus der beigefügten Erläuterung (Princ. S. 46) unzweideutig ergibt; unser Denken hat nur Sein und Macht wieder zu verbinden. Die Prädikate von Sein und Macht, sagt R. (Analyt. S. 378) müssen „die ersten sein, durch welche das göttliche Wesen der menschlichen Vernunft erkennbar wird. Soweit beide ununterscheidbar in ihm verbunden sind, bleibt es uns unerfaßbar; erst mit der Trennung beider fängt es an, uns begreiflich zu werden. Darin liegt jedoch schon der erste Anstoß zum Werden alles bedingt Seienden." Die Trennung muß also in Gott selbst fallen und etwas Reales sein, weil in ihr der erste Anstoß zum Werden alles bedingt Seienden liegt. Dies findet auch in R. Ansicht über das göttliche Wissen eine Bestätigung. „So lange die Gegensätze noch nicht gesetzt sind, bemerkt er, ist auch das Wissen im unbedingt Seienden noch kein wirkliches, sondern nur ein mögliches (potenzielles) Wissen. Mit dem wirklichen Setzen der Gegensätze wird auch das Wissen in ihm ein wirkliches." Die Einfachheit des göttlichen Wesens sieht R. dadurch keineswegs gefährdet; denn in ihm sind alle Gegensätze in einer höheren Einheit „aufgehoben". Daß wir Gott dem Gesagten zufolge nur in seinem Verhältnisse zur Welt zu erkennen vermögen, ist von selbst klar; „jede Offenbarung (auch die übernatürliche) zeigt uns Gott nur in seinem Verhältnisse zur menschlichen Vernunft. Wir erfahren daraus immer nur, was er für uns, nicht aber, was er außer seinem Verhältnisse zu uns und für sich ist" (Ebend. S. 348). Sinn und Tragweite dieser irrigen Behauptung sind leicht zu ermessen.

Es frägt sich nun weiter, wie wir den „Offenbarungsakt" oder die Schöpfung uns zu denken haben. R. betrachtet die Schöpfung (im passiven Sinne) nicht als eine Entstehung, die nichts voraussetzt als eine schaffende Macht, sondern als ein eigentliches Werden, das seinem Begriffe nach ein real präexistirendes Subjekt des Werdens erheischt. „Alles was wird, wird durch und aus Etwas. Es setzt also nicht bloß als Ursache sondern auch als Subjekt des Werdens schon ein Seiendes voraus" (Ebend. S. 340). Der Grundsatz: Ex nihilo nihil fit, muß in jedem Sinne seine Geltung behalten. Die Vernunft ist nun einmal nicht im Stande, ein von allen Voraussetzungen losgerissenes Werden zu denken. Auf die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes kann man sich hier nicht berufen; denn es handelt sich um eine reine Vernunftwahrheit. Unser Philosoph vergißt ganz, daß die Vernunft in so manchen Fragen über das daß im Reinen ist, aber in Bezug auf das wie die Antwort schuldig bleibt; es hieße in der That ihr Uebermenschliches zumuthen, wollte man fordern, daß sie von einer ihrer Natur nach göttlichen Handlung eine adäquate Vorstellung sich zu machen im Stande sein müsse. Jedenfalls lieber keine Erklärung, als eine falsche, wie R. sie bietet. Jene 3 wesenlosen Schemen oder die 3 M, die selbstverständlich wieder auf der Bühne erscheinen müssen, können wahrlich das Räthsel nicht lösen, weil sie selbst ein Räthsel oder vielmehr ein Widerspruch sind. Oder was soll man von schöpferischen Mächten denken, die „über das göttliche Sein hinausgehen und sich zwischen diesem und dem geschöpflichen Sein als etwas Mittleres bewegen, was noch nicht Geschöpf aber auch nicht mehr Gott ist?" „Aus einer einzigen und einfachen göttlichen Macht, meint R., läßt sich die Entstehung eines außergöttlichen Seins allerdings nicht begreifen. Die schöpferische Macht Gottes ist aber keine einfache sondern eine dreifache; denn sie ist die unbedingte Macht des göttlichen Willens. Wie sie in diesem dreifach wirken muß, um zum Stillstand und Sein in sich selbst zu gelangen," so kann Gott „auch die Einheit der 3 M durch eine Trennung derselben auflösen und die 3 M in anderer Weise zu neuem Sein verbinden, ohne daß dadurch deren ursprüngliche Einheit in ihm aufgehoben würde". Die schaffende Macht muß also über das göttliche Sein hinausgehen. Dagegen kann man nicht einwenden, „daß in Gott Sein und Macht zu einer unauflöslichen

Einheit verbunden sind und daher sein Sein immer ebenso weit reichen muß wie seine Macht." Denn „nur die eine unbedingte Macht ist in Gott mit dem unbedingten Sein unauflöslich zur Einheit verbunden. In der Schöpfung trennen sich aber die 3 M von einander. Sie treten damit aus dem göttlichen Wesen heraus, und bilden dann jenes Mittlere, welches noch nicht Geschöpf, aber auch nicht mehr Gott ist, sondern nur in den schöpferischen Ursachen besteht. Als solche verbinden sie sich ebenso zur Hervorbringung der wirklichen Dinge, wie unser Geist seine drei Denkthätigkeiten zur Hervorbringung der Gedanken verbindet. In ihrer Trennung enthalten sie zwar nicht mehr den göttlichen Willen, sondern nur noch göttliches Wollen, und insoferne sie durch ihre verschiedenartige Verbindung außer Gott die geschaffenen Dinge hervorbringen und als Elemente in dieselben übergehen, bestehen auch die Substanzen der Dinge in Wahrheit aus göttlichem Wollen" (Princ. 61 ff.).

Es ist, wie jeder leicht einsieht, schon widersinnig, von einer unauflöslichen Verbindung von Macht und Sein in Gott zu sprechen; denn sie sind nicht verbunden, sondern an sich Eins und Dasselbe und nur in unserer Vorstellungsweise verschieden. Darum ist es auch unmöglich, daß die Macht sich spalte oder dreitheilig sei, ohne daß vom Sein dasselbe ausgesagt werden muß. Die schöpferische Macht deßhalb als eine dreifache bezeichnen, weil sie die unbedingte Macht des göttlichen Willens ist, heißt nichts anderes, als die Unbedingtheit von der Existenz drei bedingter Accidenzen abhängig machen. Ist nun aber in Gott Sein und Macht identisch, ist Gott ein absolut einfaches Wesen, so kann von einem Heraustreten der Macht aus dem Sein selbstverständlich keine Rede sein. Man fühlt sich fast versucht, eine Schwelle am göttlichen Sein sich angebracht zu denken, wenn man z. B. liest: „Bei der Trennung der 3 M überschreitet zuerst die + M das göttliche Sein, um die causa materialis für die Schöpfung zu bilden" (ib. 64).

R. glaubt in seiner Darstellung weder in das Gebiet der Emanationslehre oder des Pantheismus hinüber zu gleiten, noch der christlichen Glaubenslehre über die Schöpfung zu nahe zu treten. Allein sind denn jene drei „schöpferischen Mächte", die aus dem göttlichen Sein heraustreten und die Elemente der Dinge bilden, nicht göttliche Emanationen? „Um die Emanationslehre zu ver-

meiden, sagt R., darf das Geschaffene nicht unmittelbar aus Gott entstehen". Aber gibt es denn eine Emanationslehre, die „Geschaffenes" unmittelbar aus Gott entstehen läßt? Es frägt sich nur, ob die Dinge nach R. etwas wahrhaft Geschaffenes sind. Wir glauben das verneinen zu müssen, denn sie sind nur Combinationen von Elementen, die nicht geschaffen und auch nicht geworden sind, sondern aus Gott emanirten; das Werden erstreckt sich nur auf die verschiedenen Combinationen als solche. Ob jene Elemente zugleich als aktiv und passiv gedacht werden oder nicht, verschlägt wenig, denn sie können nie etwas dem Sein nach von ihnen Verschiedenes hervorbringen. Sagt man, daß sie selbst kein Sein oder nur ein logisches Sein haben, so muß dasselbe auch von den Combinationen gelten. Ein Wirkliches, dessen Elemente etwas Nichtseiendes oder bloß Logisches sind, mag der Region des „reinen Denkens" überlassen bleiben. Ich bin weit davon entfernt, die Anschauungen unseres Philosophen mit denen der alten Gnostiker über das Pleroma, die Aeonen, Syzygien u. s. w. auf eine Linie zu stellen, oder den Unterschied blos in den Umstand zu setzen, daß jene ein abendländisch-modernes, diese ein alt-orientalisches Gepräge tragen, aber man wird aus den metaphysischen Construktionen der Letzteren doch entnehmen, daß die Emanationslehre die verschiedenartigsten Gestalten annehmen kann. Was den Pantheismus im Allgemeinen betrifft — der Emanatianismus ist eben nur eine besondere Form desselben — bildet meines Erachtens die Versicherung unseres R., daß nach seiner Ansicht Gottes Sein nicht selbst auf das Geschöpf übergeht, sondern Gott durch seine Macht außer demselben ein neues Sein hervorbringt, eine nicht ganz verläßliche Schutzwehr gegen jenes vielgestaltige Ungeheuer. Doch darüber später.

Und die Uebereinstimmung mit den kirchlichen Glaubensbekenntnissen? „Nach diesen hat Gott Alles durch seine Allmacht erschaffen, und der Beisatz aus Nichts soll eben anzeigen, daß Gott sich hiezu keines anderen Mittels bediente, sondern daß seine Macht die unmittelbare und alleinige Ursache der Schöpfung war" (Princ. S. 60). Gerade das ist es nun aber, wie R. meint, was durch seine Theorie erläutert werden soll. War es ihm vielleicht unbekannt, was die Kirche unter jenem „aus nichts" versteht? Nach seiner Theorie hat Gott keineswegs alles durch seine Allmacht erschaffen, nicht blos weil es in ihr kein eigentliches Erschaffen im

strengen Sinne des Wortes (producere ex nihilo sui et subjecti, wie die Schule sich ausdrückt) gibt oder geben kann, sondern auch, weil die Allmacht fehlt. Als solche könnte jedenfalls nur die „eine unbedingte Macht" bezeichnet werden; diese ist aber keine Allmacht im Sinne der kirchlichen Glaubenslehre. Die Macht hat Bezug auf das Wirken (als causa efficiens) und ist nur dann Allmacht, wenn das Wirkenkönnen absolut jede Schranke ausschließt, so daß sie weder der Auxiliarursachen noch einer bereits vorhandenen Realität bedarf. Jene s. g. unbedingte Macht ist aber abhängig von den drei bedingten Mächten als accidentellen Instrumentalursachen, die zugleich als Material- und Formalursachen fungiren müssen, und kann somit auch weder die unmittelbare noch die alleinige Ursache der „Schöpfung" genannt werden. Ist eine einzige und einfache göttliche Macht nicht hinreichend, um die Welt zu schaffen, wo haben wir dann die Allmacht zu suchen? Daß die Lehre der Kirche von jener dreifachen Macht nichts weiß, brauche ich nicht zu bemerken.

10) Die Trinitätslehre. Den Begriff der Persönlichkeit glaubt R., wie wir gesehen, deßhalb auf das unbedingt Seiende anwenden zu müssen, weil dasselbe sein Sein durch eigene Macht bestimme, und hiebei das Sein seiner eigenen Macht gegenständlich, sohin die Macht Subjekt, das Sein Objekt, und der Gegensatz beider in ihm aufgehoben werde. Bei näherer Betrachtung findet er aber, „daß sich der Begriff der Persönlichkeit in dreifacher Weise auf das unbedingt Seiende anwenden läßt, oder daß dasselbe ein dreipersönliches ist.... Das unbedingt Seiende ist sich ursprünlich und ewig Subjekt als unbedingte Macht und Objekt als unbedingtes Sein; und zwar in der Art, daß sowohl die Macht in das Sein übergeht, als auch das Sein sich wieder in die Macht auflöst. Bei dem Uebergange in das unbedingte Sein muß sich die unbedingte Macht in drei Mächte (+ M, — M, ± M) theilen, welche wechselseitig durcheinander bedingt sind. Bedingt sind jedoch die 3 M nur unter- und durcheinander, nicht aber durch etwas außer ihnen, — auch nicht durch die unbedingte Macht, denn diese ist eben nichts anderes als ihre eigene Einheit. Da nun das unbedingte Sein ebenso ursprünglich wie die unbedingte Macht und ohne die Dreiheit der bedingten Mächte undenkbar ist, so muß auch diese Dreiheit ebenso ursprünglich sein wie die eine unbedingte Macht.

Es stehen also mit der unbedingten Macht zugleich und ebenso ursprünglich die drei bedingten Mächte dem unbedingten Sein gegenüber, und jede von diesen bedingten Mächten bildet ein selbstständiges Subjekt, zu welchem gleichmäßig das unbedingte Sein sich als Objekt verhält. In der Einheit der unbedingten Macht und des unbedingten Seins liegt die geistige Natur und die Substanz des göttlichen Wesens. Jede von den drei bedingten Mächten bildet aber durch ihre Einheit mit dem unbedingten Sein gleichfalls ein Fürsichsein oder eine besondere Subsistenz. Es enstehen daher drei besondere Subsistenzen, von welchen jede das nämliche Objekt, aber ein anderes Subjekt hat" u. s. w. Das sollen nun die drei göttlichen Personen sein.

Die „Dreipersönlichkeit", die uns hier R. bietet ist in mehr als einer Hinsicht äußerst verdächtig. Schon um den Begriff der göttlichen Persönlichkeit zu gewinnen, macht er sich eines doppelten Widerspruches schuldig, indem er nicht blos dem unbedingten Sein eine eigentliche Bestimmbarkeit oder Potentialität und somit Bedingtheit zuschreibt, sondern auch die Gegenständlichkeit, die der Macht entspricht, mit der Gegenständlichkeit des Wissens verwechselt, so daß die Macht als solche Subjekt des Wissens wird. Wenn wir nun weiter hören, daß die drei Mächte, in deren Einheit das unbedingte Sein bestehen soll, wieder in ihrer Einheit als unbedingte Macht erscheinen und auf das Sein bestimmend einwirken, so kommt zu den genannten Widersprüchen ein neuer noch schreienderer hinzu. Aber mit all den Widersprüchen gelingt es R. doch nicht, drei und nur drei Personen herauszubringen. Als subjektives Element wird uns in der Analytik S. 360 f. die „vierte Ursache" genannt, welcher die Einheit der drei Mächte als objektives Element gegenübersteht. Sie ist das vermögende Subjekt, welches im unbedingt Seienden alle Macht besitzt (357) oder das rein Mächtige (360). Die drei Mächte dagegen entwickeln sich aus dem unbedingten Sein dadurch, daß die vierte Ursache sie als dienende Ursachen in Wirksamkeit setzt (Ebend.). Die vierte Ursache scheint demnach jedenfalls für sich eine höhere Person zu bilden, oder sie ist vielmehr die einzige Person, weil sie allein alle Macht besitzt und wie R. ausdrücklich sagt, als Subjekt in den drei Ursachen wirkt, während diese als „Mächte" ihr unterworfen sind und so eigentlich kein „Fürsichsein" beanspruchen können.

Wir haben ja auch im göttlichen Denken nach R. die vierte Ursache als das Denkende oder als Subjekt des Denkens zu betrachten, die drei Mächte aber nur als das, wodurch jenes denkt (das principium quo der Scholastik), also keineswegs als Personen. Sagt R., das gelte von den Mächten nur in ihrer Trennung, so ist zu erwiedern: Wenn die zur Einheit verbundenen Mächte getrennt werden, so sind es eben diese, nämlich die verbundenen Mächte, welche der Bestimmbarkeit von Seite des Subjektes unterliegen, also nach R. als Objekt zu betrachten sind. Will man aber durchaus mehr als eine Person, so erhält man vier. Die eine unbedingte Macht wird von R. öfters als Subjekt bezeichnet, durch welches das unbedingte Sein als Objekt bestimmt wird und ist demnach nach seiner Anschauung jedenfalls als Person zu betrachten; durch sie „ist Gott Herr über sein eigenes Sein“ (Princ. S. 62). Wenn wir nun hören, daß beim Uebergange in das unbedingte Sein die unbedingte Macht in drei Mächte sich theilen müsse, so haben wir eine Person, die in drei sich zertheilt, eine sich theilende und drei getheilte, wenn wir nicht etwa vorziehen, vier zugleich, eine unbedingte und drei bedingte, nebeneinander bestehen zu lassen, da der Philosoph uns belehrt, daß „mit der unbedingten Macht zugleich und ebenso ursprünglich die drei bedingten Mächte dem unbedingten Sein gegenüberstehen“, und daß jede der drei bedingten Mächte „gleichfalls“ ein Fürsichsein oder eine besondere Subsistenz bilde[1]).

Die nähern Bestimmungen, durch welche R. seinen Trinitätsbegriff zu erläutern und zu rechtfertigen sucht, sind so wunderlich und Gottes unwürdig, daß man nur mit Widerwillen ihrer gedenken kann. Man weiß kaum, was man urtheilen soll, wenn fingirte Gestalten, die als „bedingte Mächte“ eingeführt wurden, auf einmal einzeln für sich im Besitze der unbedingten Macht erscheinen, oder wenn sich „im göttlichen Geiste drei Mächte gegen das Sein bewegen und dasselbe wie von drei verschiedenen Seiten hervorbringen und im Hervorbringen unmittelbar anschauen“ (Princ.

---

[1]) Die unbedingte Macht wird zwar als die Einheit der drei Mächte bezeichnet, sie muß aber jedenfalls von ihnen verschieden sein, weil R. sonst nicht sagen könnte, daß nur die eine bedingte Macht mit dem unbedingten Sein unzertrennlich verbunden sei.

S. 134) u. s. w. Wir dürfen dabei nie vergessen, daß Gott in dieser Philosophie nur durch die natürliche Offenbarung dreipersönlich geworden, daß er nicht an sich, sondern nur für uns dreipersönlich ist (vgl. oben S. 337). Wir müssen, wie R. ausdrücklich sagt, zum bessern Verständnisse „uns auf jenen Punkt stellen, wo die natürliche Offenbarung Gottes ihren Anfang nimmt und von hier aus dann in der Entwickelung derselben den Ursprung der drei göttlichen Personen betrachten. Die natürliche Offenbarung Gottes beginnt mit der Trennung seiner Macht und seines Seins. Vor dieser Trennung schwebt Gott noch in einer Höhe über der menschlichen Vernunft, in welcher ihn diese mit keinem ihrer Begriffe zu erreichen vermag. In dieser überschwenglichen Höhe ist Gott weder Sein noch Macht, weder einfach noch dreifach, sondern schlechthin über alle Prädikate erhaben. Mit der Trennung der Macht vom Sein fangen zugleich auch die Einheit der göttlichen Substanz und die Dreiheit an, uns erkennbar zu werden. Die erste Bewegung besteht darin, daß das göttliche Wollen das göttliche Sein in der Form der + M überschreitet. Dadurch entsteht die Möglichkeit eines zweiten, dem ersten entgegengesetzten Wollens, welches in der Form der — M darauf gerichtet ist das erste Wollen zurückzuhalten. Das Sein bestand selbst schon in der Zurückhaltung des ersten Wollens. Sowie dieses daher das Sein überschreitet, ist das Sein schon aufgelöst und in Fluß gekommen, zugleich aber dem zweiten Wollen die Möglichkeit gegeben, durch abermalige Zurückhaltung des ersten Wollens das Sein wieder herzustellen“. Man sieht hieraus, daß der Ursprung der göttlichen Personen als zufälliger, ohne Wechsel nicht denkbarer Proceß in Gott betrachtet wird; die natürliche Offenbarung hätte ja wie R. selbst zugibt, ganz unterbleiben können. Das Abgeschmackteste ist aber, daß jede Person, wie R. etwas verblümt sich ausdrückt, am Schöpfungswerke unmittelbar mit jener bedingten Macht sich betheiligt, welche in ihr das Subjekt bildet, was mit Rücksicht auf die ganze frühere Entwickelung eigentlich nichts anderes bedeuten kann, als daß dieselben Mächte in Gott als Personen, außer dem göttlichen Wesen aber als causa materialis u. s. w. fungiren müssen; denn sie werden ja nur getrennt.

R. entwickelt auch die Eigenschaften Gottes und glaubt da gleichfalls wieder in der Lage zu sein, die Schwäche der Theologie

aufzudecken und die Begriffe nach seiner Art zu berichtigen. Wir können jedoch diese Berichtigung, die eben soviel Falsches als Neues enthält und mitunter sehr abgeschmackt ist, nicht weiter verfolgen.

11. Ist das Rosenkrantz'sche System pantheistisch? Die Annahme von geistigen Elementen, die in ihrer ursprünglichen Einheit das göttliche, in ihrer Trennung und Wiedervereinigung das creatürliche Sein ausmachen sollen, ist in was immer für einer Fassung schlechthin unzulässig; dies bedarf keines weitern Nachweises. Sind jene Elemente oder Mächte nur verbunden, so ist das göttliche Sein zusammengesetzt; sind sie an sich ein und dasselbe, so gibt es keine Trennung. Es ist überhaupt ein Widerspruch, ihnen im göttlichen Sein eine unauflösliche Einheit zuzuschreiben, durch Trennung aber sie aus Gott heraustreten zu lassen; denn sind sie ursprünglich nur Elemente des göttlichen Seins und als solche absolut unzertrennlich, so gibt es für sie gar keine Möglichkeit der Trennung, sonst wäre ihre Unzertrennlichkeit immer nur eine relative. Die Elemente werden in dieser Annahme zu einem höhern Dritten, das über dem göttlichen und creatürlichen Sein steht und durch eine verschiedene Art von Verbindung zu diesem und jenem specifizirt werden. Es steht zudem äußerst mißlich um eine absolute Einheit, die, wie wir aus mehreren Stellen ersehen, durch Wiedervereinigung des Getrennten neuerdings hergestellt wird. Was wir hier untersuchen, kann also nicht die Frage über die Zulässigkeit jener Annahme sein, sondern nur die über den pantheistischen Charakter des Systems. Begeisterte Anhänger des Rosenkrantz'schen Systems versichern uns, daß darin „kein Quintchen von verwerflichem Pantheismus enthalten sei"[1]) und R. selbst verwahrt sich entschieden gegen jede Anschuldigung, die ihm pantheistische Lehren zur Last legen möchte. Wir wollen mit Niemanden rechten, sondern die Entscheidung dem Urtheile des Lesers anheimstellen; es wird demselben nicht schwer fallen, auf Grund der nachfolgenden objektiven Bemerkungen über den wahren Sachverhalt vollkommen in's Reine zu kommen, insoferne er noch einen Zweifel darüber hegen sollte. R. behauptet, daß Sätze wie diese: „Alles ist Eins" und „Eins ist Alles", „Es gibt nur ein Seiendes, welches alle Dinge in sich begreift" keineswegs nothwendig eine pantheistische Deutung fordern

[1]) Beil. zur Augsb. Postz. 18. Okt. 1876.

und daß ebensowenig die Anwendung der Kategorien von Substanz und Accidenz auf das Verhältniß Gottes zu den Dingen für sich allein genüge, ein philosophisches System pantheistisch zu machen. Das Wesen des Pantheismus bestehe darin, daß er die Welt aus dem göttlichen Sein ableiten wolle, während die Schöpfungslehre die Entstehung der Welt aus der göttlichen Macht erkläre, daß demnach der Pantheismus nur ein logisches Verhältniß zwischen Gott und der Welt anerkenne und die Welt als eine nothwendige Folge des göttlichen Seins betrachte, während die Schöpfungslehre die Entstehung der Welt als einen wirklichen Vorgang aus Gott begreiflich zu machen suche und diesen auf eine freie göttliche That gründe[1]). Wir wollen auf die gewaltsamen Interpretationen, durch welche R. jene Sätze zu rechtfertigen sucht, nicht eingehen, und überlassen es den Anhängern seines Systemes sich mit den Vätern des vatikanischen Concils, deren Urtheil ganz anders lautet, auseinander zu setzen. Es frägt sich hier nur, ob seine Aussprüche wirklich eine so günstige Deutung zulassen, daß sie den Verdacht des Pantheismus als ganz unbegründet erscheinen lassen. Daß unser Philosoph Spinoza's willkürliche Definition von der Substanz zur seinigen mache, ist bereits bemerkt worden; er findet dessen Behauptung, daß es nur eine einzige Substanz geben und alles Uebrige nur Accidens (Attribut oder Modus) dieser einen Substanz sein könne, unangreifbar, und schreibt die Vorwürfe, die ihm als Vater des neuern Pantheismus gemacht werden, nur auf Rechnung der Folgerungen aus dem an sich richtigen Lehrsatze von der einzigen Substanz; er habe den Accidenzen nicht jene Selbstständigkeit eingeräumt, die ihnen als solchen eigne, und dadurch die Welt vernichtet. „Dem bedingt Seienden kann kein anderes Sein zukommen, als das des unbedingt Seienden. Der Fehler des Spinoza lag daher nicht darin, daß er das bedingt Seiende als ein Accidens des unbedingt Seienden betrachtete, sondern darin, daß er dasselbe jener Selbständigkeit beraubte, welche ihm dem unbedingt Seienden gegenüber zukommen muß, um wahrhaft als Accidens an dessen Sein theilnehmen zu können“[1]). Wie steht es nun aber bei R. mit dieser Selbständigkeit? Wir wissen es bereits,

---

[1]) Princ. S. 53.

[2]) Synth. S. 318. vgl. S. 302.

und er klärt uns selbst noch weiter darüber auf, indem er schreibt: „Im Betreffe der sinnlich wahrnehmbaren Dinge hätte Spinoza seine akosmistische Auffassung immerhin beibehalten können, denn diese sind dasjenige, was für sich allein dem unbedingt Seienden gegenüber gewissermassen völlig verschwindet und nur darum von uns als etwas von demselben Verschiedenes festgehalten werden kann, weil es uns in der äußern Anschauung getrennt vom unbedingt Seienden erscheint. Das eigene Sein, welches die Dinge in der Anschauung unseren Sinnen vorspiegeln, nehmen sie erst in unserer Vorstellung an. Es ist daher auch nur ein logisches Sein" (Ebend.). Hinsichtlich der materiellen Dinge behält also Spinoza im Wesentlichen Recht. Die drei schöpferischen Mächte erzeugen in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen „nichts von ihnen selbst und dem unbedingt Seienden Verschiedenes" (Ebend. 309). Daher „ist auch das Sein, welches uns in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen erscheint, kein anderes, als das des unbedingt Seienden. Es erscheint uns jedoch in der äußeren Anschauung getrennt vom unbedingt Seienden. Dadurch verliert es seine Wahrheit und wird zum Scheine" (Ebend. 312).

Wie steht es nun aber mit dem Geiste? Wir haben über das Verhältniß von Seele und Geist im R. Systeme bereits früher eine Andeutung gemacht. Die Seele ist die Einheit der drei Th oder M (das unbedingte Sein) als Vermögen des Geistes. Als Vermögen hat sie nur ein logisches Sein. Die Seele ist Ursache und zwar als Vermögen der Selbstbestimmung nichts als Ursache; das Sein jeder Ursache aber ist ein logisches. Das sind Behauptungen unseres Philosophen. „Die Seele bildet das gemeinsame Vermögen, aus welchem sich das leibliche und geistige Produkt zugleich entwickelt." Der Geist „ist die zum Sein in sich selbst erhobene Seele, während diese im Leibe nur außer sich, im Kampfe mit der allgemeinen Produktivität existirt". Ihrer Natur nach ist die Seele etwas Allgemeines, Mittheilbares, erst durch das Geistsein wird sie zu einem bestimmten, für sich seienden Wesen (Anal. 412). Die Wirklichkeit des Geistes ist aber „eine von der Seele frei angenommene, womit sie die Natur überschreitet, also schon etwas Uebernatürliches" und „weil sie auf Freithätigkeit der Seele beruht, für den Menschen etwas Zufälliges." Die Seele allein begreift das gesammte Wesen des Menschen in sich,

daher auch der übliche Ausdruck „Seelenzahl“ nicht als eine blos uneigentliche Redensart zu betrachten ist. Hieraus folgt, daß die Betrachtung der menschlichen Seele so ziemlich dasselbe Resultat ergibt wie die der Außendinge. Die Erhebung zum Geiste und damit zur Individualität ist etwas Zufälliges; die Seele hat als Vermögen des Geistes nur ein logisches Sein; an sich ist ihre Wirklichkeit die des unbedingt Seienden. Nun begreifen wir die Tragweite verschiedener Aussprüche über das menschliche Wissen: Die Vernunft trägt den letzten Grund in sich selbst; „die ursprüngliche Einheit der 3 M (das unbedingte Sein) ist das Allerinnerste der Vernunft;“ „die Existenz des unbedingt Seienden oder das unbedingte Sein findet sich als ursprüngliche Einheit der Denkthätigkeiten (3 Th) in unserem Bewußtsein“; „der große Vorzug des menschlichen Geistes besteht darin, daß er selbst die Natur des unbedingt Seienden in sich trägt und die Fähigkeit besitzt, sich durch Reflexion die Bestimmungen dieser Natur zur inneren Anschauung zu erheben“; „das ursprüngliche Wissen vom unbedingt Seienden ist ein göttliches Wissen“, dieses aber „ein unentstandenes, ursprüngliches und ewiges“; „das Wissen vom unbedingten Sein muß in uns dem Selbstbewußtsein vorausgehen. . . . Das Selbstbewußtsein bildet nur insoferne den Anfang unseres Wissens, als damit sich unser Wissen vom göttlichen trennt und zu einem besonderen wird“; vorhin „ist es noch kein besonderes, individuell-menschliches Wissen“; „der erste Gedanke der Selbstbestimmung zum eigenen Sein bildet die Grenze, in welcher das menschliche Denken sich vom göttlichen Denken losreißt, um für sich eine besondere Gedankenwelt zu entwickeln. . . Die Vernunft kann also nur dadurch zu jener ursprünglichen Einheit zurückkehren, daß sie die Selbstbestimmung zum eigenen Sein wieder aufhebt“; bei der philosophischen Construktion „bewegen sich die 3 Th (unsere Denkthätigkeiten) auf dem nemlichen Wege, auf welchem die Dinge außer uns durch die 3 M entstanden sind. Diesen Weg zu finden wäre den 3 Th unmöglich, wenn sie ihn nicht selbst schon vorher zurückgelegt und als schöpferische Mächte sämmtliche Gattungen und Arten der äußern Dinge hervorgebracht hätten“; alle Bestimmungen der äußern Natur bilden sonach „eigene Erlebnisse der Seele, und die Construktion beruht in Wahrheit auf Erinnerung“, bei welcher wir

uns jedoch „der frühern Produkte unseres Denkens nicht mehr bewußt sind“ (Synth. 274—75).

Sollte der Sinn, „in welchem R. das Alleinssein nimmt, noch nicht klar genug sein, so höre man, wie er das Verhältniß des Einzelnen zum absolut Allgemeinen bestimmt. „Das Einzelne ist das in die unendliche Vielheit auseinandergegangene absolut Allgemeine und uns in der Wirklichkeit als Gegenstand äußerer Anschauung gegeben. . . Das absolut Allgemeine ist die der Vielheit des Einzelnen zu Grunde liegende Einheit. Es muß also gleichfalls etwas Wirkliches, ja das höchste Wirkliche und uns in der Wirklichkeit gleichfalls schon gegeben sein“ (Anal. S. 34 f.). Dieses „höchste Wirkliche“ kann nur das Unbedingte sein (vgl. Synth. § 160 und 163). Somit ist das Unbedingte oder Gott das absolut Allgemeine, das in den Einzeldingen in eine unendliche Vielheit auseinander gegangen. Daraus kann man entnehmen, warum und in welchem Sinne R. behauptet, daß der vollendete Gottesbegriff in seinem Inhalte die Bestimmungen sämmtlicher Begriffe von allem bedingt Seienden vereinige und daß mit der Construktion alles bedingt Seienden nach und nach alle Bestimmungen des vollendeten Gottesbegriffes zur Entwicklung gelangen (Synth. 365 f.).

Die Einwendungen, durch welche R. den Verdacht des Pantheismus von sich abzulenken sucht, sind nicht genügend. Sie beruhen zum Theil nur auf verfänglichen Ausdrücken, welche den pantheistischen Sinn verhüllen, wie z. B. Erklärung der Welt aus der göttlichen Macht. Das Wirken der Macht reduzirt sich bei R. streng genommen auf innere Selbstbestimmung Gottes, und das neue Sein, das Gott durch seine Macht außer seinem eigenen Sein hervorbringen soll, ist höchstens ein accidentelles Sein in Gott selbst; ich sage höchstens; denn wir hörten von ihm: „Dem bedingt Seienden kann kein anderes Sein zukommen als das des unbedingt Seienden“ (Synth. 318 vgl. oben S. 346); dieses aber kann doch sicher nicht außer Gott sich befinden. Wenn R. sagt, daß der Pantheismus nur ein logisches Verhältniß zwischen Gott und der Welt zulasse, während die Schöpfungslehre die Weltentstehung durch einen wirklichen Vorgang aus Gott erkläre, so ist zu erwiedern, daß es verschiedene Arten von Pantheismus gebe, und daß nicht jeder einen realen Vorgang ausschließe; auch hat es in seinem Systeme,

wie wir gesehen, mit dem „wirklichen Vorgange" eine ganz eigene Bewandtniß. — Die Berufung auf eine freie göttliche That ist an sich gewiß eine Schanze; wenn aber R. damit Ernst machen will, so muß er seine übrigen (so eben besprochenen) Behauptungen aufheben, sonst haben wir nichts anderes als einen inconsequenten Pantheismus. Leider ist auch die Freiheit, die er Gott zuschreibt, nicht ganz unverdächtig. Sie trägt schon deßhalb ein Kainszeichen an sich, weil er auch die nothwendigen Wahrheiten, ja das göttliche Sein selber aus freier Selbstbestimmung entspringen läßt. Die Weltwerdung ist ein Proceß, der sich in einer innerlich nothwendigen Abfolge vollzieht. Aus der theologischen Idee in Gott entsteht die cosmologische, aus dieser die psychologische; das ist das Räthsel des Universums. Man kann diese Nothwendigkeit als eine hypothetische bezeichnen, welche die Freiheit nicht schlechthin aufhebt; aber verhängnißvoller ist das Verhältniß des Schaffens zum Denken Gottes. Sein Denken ist das Werden aller wirklichen Dinge, jeder Gedanke in ihm ein schöpferisches Produkt;" nun sagt aber R. (Anal. S. 367): „Gleichwie im menschlichen Geiste aus dem Vermögen der freien Selbstbestimmung und seinen Elementen das Selbstbewußtsein mit einer Gedankenwelt sich entwickelt, so muß solches auf ursprüngliche und ewige Weise auch im absoluten Geiste stattfinden". Die Existenz der Welt ist also ursprünglich und ewig, so ursprünglich und ewig als das göttliche Denken, denn sie ist von diesem schlechthin nicht zu trennen. Ohne Unterscheidung der Möglichkeit von der Wirklichkeit, der Ideen von ihrer Realisirung ist überhaupt die Freiheit der Schöpfung unmöglich zu retten. Aus dieser Schwierigkeit sucht sich der Philosoph durch ein wahrhaft oberflächliches, widerspruchvolles, die Lehre der Gegner frivol mißdeutendes Raisonnement zu retten, das ihm nur die äußerste Verlegenheit eingeben konnte (Princ. S. 167 ff.), aber vergebens. Er sagt unter Anderem, die Möglichkeit der Welt sei nicht bloß in Gott, sondern Gott selbst, sein Wesen; die Idealwelt sei gleichfalls Gott selbst, sein Wesen; andererseits aber behauptet er: „die göttlichen Ideen enthalten keine bloße Möglichkeit, sondern der Gegenstand, auf den sich in ihnen das göttliche Denken bezieht, ist die wirkliche Welt, und die Möglichkeit, welche wir uns in ihnen denken, ist lediglich eine von uns der Wirklichkeit der Welt vorausgedachte". Sind nun aber die Ideen Gott wesentlich

(woran man nicht zweifeln darf), und können die göttlichen Ideen nach R. nur die wirkliche Welt, nicht aber eine bloß mögliche zum Gegenstande haben, so ist doch offenbar die Existenz der Welt ebenso nothwendig als die Existenz Gottes. Dieser Consequenz kann man nicht durch die Ausflucht entgehen, daß die Dinge sich zu den Ideen nur als Gedachtes und Gewußtes verhalten, und sich außer Gott befinden, weil Gott durch sein Denken etwas von ihm Verschiedenes hervorgebracht habe; denn es gibt kein objektloses Denken, und das innerlich nothwendige Objekt, der eigentliche und einzige Terminus des göttlichen Denkens ist nach dieser Theorie die wirkliche Welt; sie existirt also ebenso nothwendig als das göttliche Denken, und ist auch keineswegs außer demselben (vgl. Anal. 368). R. gibt zu, daß Gott nicht von seinem Wollen verschieden ist, wiewohl er andererseits sagt, alles substantielle Seiende sei Wille, alles accidentell Seiende sei Wollen; vergleichen wir nun damit seine Behauptung, daß es nichts gebe als Wille und Wollen und daß dasjenige, was die Geister durch ihr Wollen hervorbringen nichts von ihrem Wollen Verschiedenes sein könne (Synth. 368) oder machen wir ähnliche Combinationen hinsichtlich seiner Aussprüche über das göttliche Wissen, so ergeben sich keineswegs die günstigsten Schlüsse. Kurz, eine von den göttlichen Ideen real verschiedene und getrennte wirkliche Welt annehmen, bedeutet für den Transcendentalidealismus so viel als quittiren. Dies vorausgesetzt, kann man von seinem Standpunkte aus nur aus Inconsequenz von einer freien Schöpfungsthat reden[1]).

12. Verhältniß des R.'schen Systems zur christlichen Glaubenslehre. „Der deutsche Idealismus, sagt R., ist in Wahrheit eine Frucht des Christenthums und eine ächt christliche Wissenschaft zu nennen". Dieser Ausspruch hat wie ich glaube in den bisherigen Erörterungen eine hinreichende Beleuchtung gefunden.

---

[1]) R. erinnert an die kirchliche Verurtheilung des Ontologismus und tadelt dessen Lehre von der unmittelbaren Erkenntniß Gottes mit der Bemerkung, „daß wir uns keine Anschauung ohne den Gegensatz von Subjekt und Objekt zu denken vermögen, Gott aber als die höchste Einheit, welche allen Gegensatz von sich ausschließt und unter sich begreift uns natürlich niemals zum Objekte werden kann" (Princ. S. 31). Man sieht, daß das Motiv der kirchl. Verurtheilung mit dem des R.'schen Tadels sich kreuzt.

Nebst den Abweichungen, die bereits erwähnt wurden, ließen sich noch mehrere andere nicht minder bedenkliche aufzählen. Namentlich flößen R.'s Anschauungen in *escatologischer* Hinsicht die mannigfaltigsten und schwersten Bedenken ein. Ich will indessen nicht darauf eingehen, sondern nur das Eine erwähnen, daß nach seiner ausdrücklichen Behauptung die Guten *allein* dazu bestimmt sind, den Schöpfungszweck zu erfüllen. Die Bösen können überhaupt nicht in Wahrheit von Gott gewollt sein; denn er bedient sich ihrer nur in der Zeit als Mittel zur Offenbarung des Guten und läßt sie dann ewig in das Nichtsein versinken. Für ihn sind sie wie *gar nicht*" (Princ. S. 183). Die göttliche *Vorausbestimmung* fällt mit dem Schöpfungsakte zusammen. Die Existenz der Engel findet in dem Systeme keinen Platz, d. h. ihre Möglichkeit wird, so viel ich wenigstens die Sache zu beurtheilen vermag, indirekt ausgeschlossen; denn die psychologische Idee, die aus der theologischen und kosmologischen sich entwickelt, betrifft die *Menschenseele*; durch diese verwirklichet sich der dritte göttliche Gedanke, nämlich die Rückkehr des Werdens zum „göttlichen Anfange". Anderes übergehe ich[1]). Was an der Philosophie von R. katholisch ist, beschränkt sich großentheils nur auf den Ausdruck der *Gesinnung* des Philosophen, die mit dem Systeme im Streite lag und deßhalb auch mancherlei Inconsequenzen veranlaßte.

Das eigentlich Gefährliche dieser Philosophie besteht jedoch nicht so sehr in einzelnen unrichtigen Behauptungen als vielmehr in den Prätensionen des ganzen Systems. Der Philosoph sitzt über die ganze Theologie zu Gericht und blickt von der hohen Warte seines „reinen Denkens" auf die im „empirischen Denken" befangenen Theologen herab, fast wie einst die „Pneumatiker" auf die „Psychiker"

---

[1]) Dem aus dem Dogma der *Transsubstantiation* entnommenen Einwande begegnet ein Correspondent der Augsb. Postz. a. a. O. in einer Weise, die nahezu einer Preisgebung jenes Dogmas gleichsieht. Wie wenig vorsichtig das genannte Blatt bei Aufnahme von theologischen Beiträgen verfährt, zeigte es noch vor einigen Monaten, als es bei Besprechung von Lenorment's Vertheidigung des Buches Daniel in den protocan. Theilen desselben nur eine danielische Grundlage finden wollte, die deuterocanonischen aber geradezu für Apocryphen und Märchen erklärte, ohne daß seither unseres Wissens irgend eine Reclamation dagegen erfolgte.

und „Hyliker". Die herkömmlichen theologischen Bestimmungen werden durch eine auf den ersten Blick bestechende, in Wirklichkeit aber hohle, mit einer Menge von Begriffsverwechselungen durchsetzte Dialektik ihres Ansehens entkleidet, um unhaltbaren Philosophemen Platz zu machen. Die Theologie, die den Schweiß von Jahrhunderten an der Stirne trägt und die erleuchtetsten Denker in ihrem Dienste thätig sah, soll gelehrig zu den Füßen einer ephemeren Mode-Philosophie sitzen und sich in den Saum ihres Mantels hüllen, um zur Nothdurft ihre Blößen zu bedecken. Was kann die Folge sein? Die lang erprobte Theologie geräth in Verachtung, das System aber, an das man sich anklammerte, wird verbraucht und dient morgen einem andern „zeitgemäßeren" als Zielscheibe des Witzes[1]). Indessen geräth man in eine schiefe Stellung zur kirchlichen Auktorität, welche die Sphären-Regionen des „reinen Denkens" nicht sonderlich respektirt, und man kann noch von Glück reden, wenn man es über sich vermag, die lang gehegten und sorgsam gepflegten Lieblingsideen auf ihrem Altar zum Opfer zu bringen. Aber die Theologie, sagt man, muß der Philosophie sich bemächtigen, um durch sie wieder wie vormals die Geister zu beherrschen; ja wohl, man überhört vielleicht das Hohngelächter, das gegenwärtig dieser Art zu philosophiren fast von allen Gassen und Strassen entgegenschallt. Sie hat die Philosophie so in Mißcredit gebracht, daß jene, die keine andere kennen, alle Metaphysik höchstens noch als ideale Dichtung von rein subjektivem Werthe betrachtet wissen wollen. Soll

---

[1]) Vgl. den Artikel „Zur Charakterisirung der modernen Kantströmung" im 2. Jahrg. dieser Zeitschr. S. 312. Unser Schellingianer fällt an mehreren Stellen ein ziemlich wegwerfendes Urtheil über die Philosophie Hegels. Nicht glimpflicher äußert er sich über das „Schopenhauer'sche Machwerk" (Anal. S. 307) und fast noch unglimpflicher über Günther's „Flickwerk". Er ehrt des Letzteren wohlmeinende Absicht, bezeichnet ihn aber als „ein warnendes Beispiel für alle diejenigen, welche da meinen, ihren Zeitgenossen ein neues Licht der Erkenntniß anzünden zu können, ohne sich auf die spekulative Höhe ihrer Zeit erschwungen zu haben". Sein Hauptverbrechen besteht darin, daß er Geist und Körperwelt „gleichsam dem Spinoza zum Trotze als verschiedene Substanzen erklärt" (Ebend. S. 165). Wird R. seinerseits dergleichen Complimenten entgehen? Arme Theologie, wenn du dich jemals solchen Führern anvertrauest!

die kirchliche Wissenschaft durch die Philosophie einen Triumph feiern, so darf sie nicht ihre eigene Vergangenheit entwerthen, und bei Meistern in die Schule gehen, die mit Vorliebe auf Scotus Erigena sich berufen und soferne man nur die speculativen Grundprincipien berücksichtigt einem Spinoza weit näher stehen, als einem Thomas v. Aquin.

Daraus ergibt sich, daß die Rosenkrantz'sche Philosophie keineswegs als Bildungsschule für angehende Theologen sich empfiehlt. Wer durch einige Vertrautheit mit der scholastischen Philosophie an schärfere Begriffsunterscheidungen sich gewöhnt hat, wird allerdings die Erschleichungen, Begriffsvermengungen und Widersprüche leicht entdecken und sich die Lust an dergleichen unfruchtbaren speculativen Construktionen gründlich verleiden lassen; wer aber ohne solche Vorbildung an jene Philosophie herantritt, ist in größter Gefahr sich irreführen zu lassen und mit einer verkehrten Methode auch ganz unrichtige Ansichten einzusaugen, mit dem besten Glauben, daß dieselben durchweg mit der kirchlichen Lehre in Einklang stehen. R. sucht durch Anführung von Belegen aus der h. Schrift, den Kirchenvätern und den Meistern der Scholastik das Verfängliche seiner Ansichten zu verdecken; angehende Theologen müssen durch solche Citate förmlich betrogen werden, weil dieselben aus ihrem Zusammenhange gerissen, durch ihren Wortlaut die Darlegung des Philosophen zu bestätigen scheinen, während sie in Wirklichkeit oft gerade das Entgegengesetzte besagen, so daß man sich oft unwillkürlich an die Textesapplikationen des „Fra Gerundio" erinnert. Auch für die rein formale Bildung erweist sich diese Art zu philosophiren als wenig ersprießlich. Man rühmt zwar die „feine Dialektik", durch welche dieselbe im Gegensatz zur alten Scholastik sich auszeichne; allein so weit ich entfernt bin, alles Gute daran zu verkennen, muß ich doch gestehen, daß ich eine Dialektik nicht billigen kann, welche nur zu oft mit bildlichen Ausdrücken spielt und den Begriffen immer eine gewisse Elasticität bewahrt, um sie nach Bedarf bald in diesem bald in jenem Sinne verwenden zu können, was natürlich einen hübschen Ertrag an Paralogismen abwirft. Von den vielen Voraussetzungen und Postulaten will ich nicht sprechen. Wie hoch ward einst die Hegel'sche Dialektik gefeiert! Heute aber ist es kein Geheimniß mehr, daß sie vielfach mit der Sophistik sich nur all zu nahe berührt, und Hegel steht in dieser

Hinsicht gewiß nicht einzig da. Nicht wahre Dialektik, sondern „deutsche Begriffsromantik", wie Lange sich ausdrückt, schöpft man aus solcherlei Quellen. Wer sich insbesondere bei Rosenkrantz Raths erholen will, der sieht sich bei jedem Schritte von jenen unvermeidlichen mythischen Genien, den 3 M oder Th, gejagt und verfolgt, und wenn ihn diese nebelhafte Panacea verläßt, dann ist seine ganze dialektische Rüstung auf einmal zerflossen. Einem Nichteingeweihten gegenüber darf er sie überhaupt nie nennen, wenn er sie nicht profaniren und dem Gespötte preisgeben will.

Ich brauche nicht zu bemerken, daß es nicht meine Absicht war, durch diese Kritik die Ehre des hochbegabten Mannes zu schmälern. Man muß Achtung haben vor seinem großen Wissen und redlichen Streben. Die vielfältige Abweichung seiner Anschauungen von der christlichen Wahrheit ist ihm sicher nicht zum Bewußtsein gekommen, und wenn er öfters die unpassendsten Belege aus der theologischen Literatur zur Deckung seiner verfänglichen Lehre verwendet, so ist anzunehmen, daß nicht die Sucht zu täuschen, sondern wirkliches Mißverständniß ihm dazu Veranlassung gab. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß er mitunter viele schöne und große Gedanken zu Tage gefördert. Die Fehler seiner Spekulation sind großentheils auf Rechnung der ganzen Schule und ihrer Methode zu setzen. Eine ausführliche Analyse der Werke jener großen Meister, in deren Fußstapfen er getreten, würde kaum ein günstigeres Resultat ergeben.

Recensionen.

Storia della Arte Christiana nei primi otto secoli della Chiesa, scritta dal P. Raffaele Garrucci d. C. d. G. e corredata della Collezione di tutti i Monumenti di pittura e scultura incisi in rame su cinquecento tavole ed illustrati. Prato. Gaetano Guasti, Editore-proprietario. Giachetti, Figlio e C. Tipografi. 1876.

Dieses nach seiner ganzen Anlage und der bisherigen Ausführung wahrhaft monumentale Werk ist, seitdem es in den „Laacher-Stimmen" seine erste Besprechung und Empfehlung gefunden, wieder um ein Bedeutendes fortgeschritten, so daß es Zeit sein dürfte, von demselben auch in unserer Zeitschrift etwas ausführlicher Notiz zu nehmen. Der Verfasser dieser „Geschichte der christlichen Kunst in den ersten acht Jahrhunderten der Kirche" wird wohl hier kein besonderes Lob erwarten; seine tiefen und ausgebreiteten Kenntnisse, namentlich in der christlichen Archäologie, sind längst anerkannt; sein Muth aber, ein solch umfassendes Werk in Angriff genommen zu haben, wird sicher von Allen bewundert werden, welche auch nur in etwas die Schwierigkeiten zu ermessen im Stande sind, die der Ausführung eines solchen Unternehmens naturgemäß im Wege stehen. Volle Anerkennung verdient auch der Verleger des Werkes, welcher dem Verfasser es möglich gemacht, den reichen Schatz seines Wissens auch noch für spätere Geschlechter wie in einer Fundgrube niederzulegen. Wir glauben nicht zu viel zu behaupten, wenn wir sagen: Sollte es P. Garrucci gelingen, sein großes Werk, wie er es begonnen und bisher fortgeführt, auch glücklich zu Ende zu bringen, so wird er sich selbst und seinem Vaterlande ein Denkmal gesetzt haben, das der Zeit nicht zum Opfer fallen dürfte.

Was nun das Werk selbst anbelangt, so zerfällt dasselbe in zwei Theile, wovon der erste in 12 Büchern die Theorie der christ-

lichen Kunst und deren Geschichte während der ersten acht Jahrhunderte, der zweite auf etwa 500 Tafeln in Folio die Abbildungen mit den dazu gehörigen Erklärungen enthalten soll. Indem wir diesen zweiten Theil, so weit derselbe bisher gediehen, einer nächsten Besprechung vorbehalten, wollen wir hier blos eine gedrängte Analyse der bisher erschienenen drei Bücher des theoretischen Theiles geben.

Der Verfasser beginnt mit der Bemerkung, daß die christliche Kunst mit der Verbreitung des Christenthums selbst ihren Anfang nahm, indem den Oberhirten der Kirche daran gelegen sein mußte, eine Kunst, die der Malerei und Sculptur nämlich, welche es bereits zur höchsten Vollendung in der äußeren Form gebracht, aber bis dahin fast nur dem Heidenthum und seinen Lastern und falschen Göttern und zwar leider mit all zu großem Erfolg gedient hatte, in den Dienst der wahren Religion herüberzunehmen. Es sollte diese Kunst mit ihren Erzeugnissen nicht blos die dem Christen heiligen und theueren Orte, wie die Kirchen und Gräber schmücken, sondern demselben auch zugleich im Bilde die erhabensten Geheimnisse und Wahrheiten seines Glaubens vorführen, und eben dadurch wieder ihre eigentliche Würde und Weihe empfangen. Wenn auch die Vorsteher der Kirche da oder dort ihre Gründe haben mochten, bald mehr, bald weniger Gebrauch von der Kunst zu machen; einen zwingenden Grund, ihren Dienst gänzlich abzuweisen, hatten sie nicht. Zwar bestanden die ersten Gemeinden aus Juden- und Heidenchristen oder aus beiden zugleich; aber weder die Einen, noch die Andern konnten Anstoß nehmen an dem Gebrauch der Bilder in der Kirche, die ja lehrte, daß man Gott allein anbeten und keinem Bilde göttliche Ehre erweisen dürfe: damit war dem Gebote des Alten Bundes genügt, und für den Heidenchristen jede Gefahr im Gebrauche der Bilder in die weiteste Ferne gerückt. So dürfen wir uns also nicht wundern, wenn wir die Anfänge der christlichen Kunst zurück bis in die Zeiten der Apostel verfolgen können. (Lib. I. cap. 1—4.)

Nach diesen Vorbemerkungen bespricht der Verfasser die Cultus- und Begräbnißstätten der Christen, bei deren Ausschmückung die christliche Kunst ihre erste Verwendung fand. Die Apostel mit der Mutter des Herrn und dessen Brüdern versammelten sich zum Gebete im Cönaculum, und noch mehrmal wird in der Apostelgeschichte der obere Theil eines Hauses, ein Saal im 2. oder 3. Stockwerk

eines Privathauses, als Gebets- oder Versammlungsort der Gläubigen erwähnt. Lange Zeit hindurch hatten die Christen namentlich wegen der Verfolgungen ihren Gottesdienst in solchen Privatwohnungen, oder auch in den Katakomben zu feiern; doch gab es bereits im 3. Jahrhundert eigene für den Gottesdienst bestimmte Gebäude, die man Kirchen nannte, obwohl einer Basilika erst mit dem Anfang des 4. Jahrhunderts Erwähnung geschieht. Selbstverständlich mehrte sich mit dem der Kirche verliehenen Frieden nicht blos die Zahl der öffentlichen Cultusgebäude, welche sich namentlich über den Grabstätten heiliger Martyrer erhoben, sondern ihre äußere und innere Pracht stellte bald alle heidnischen Tempel in Schatten: man braucht blos an die großartigen constantinischen Kirchenbauten zu erinnern. In oder neben den Kirchen als eigene Gebäude für den Cultus befanden sich die Baptisterien, in deren Herstellung nicht mindere Pracht entfaltet wurde. Eine dem Christen heilige Stätte war auch der Begräbnißort; glaubte er doch an eine Auferstehung, so wie, daß durch das Sakrament der Taufe und die übrigen Sakramente und durch die Sakramentalien der Kirche auch der Leib des Christen in einem gewissen Sinne geheiliget werde; daher die Christen die Leichen nicht mehr verbrannten, wie die Heiden, sondern sie der Erde übergaben, wo sie ruhen möchten bis zum Tage der Auferstehung. Mit bündiger Kürze und vollkommener Klarheit wird der Bau und die innere Einrichtung, wie früher der Basiliken und Baptisterien, so hier der Cömeterien beschrieben (cap. 5—7).

Nun erst geht der Verfasser über auf die christliche Kunst (der Malerei und Sculptur), und spricht zuerst von der Aufgabe derselben, wie sie ihr von der Kirche gestellt war. Das römische und griechische Alterthum hatte die Vollendung der Kunst in der Darstellung der äußeren Schönheit, namentlich der menschlichen Gestalt gesucht; die Kirche konnte die heidnischen Nuditäten nicht billigen, sie konnte die Kunst nicht mehr eine lascive Sprache führen lassen, sondern setzte ihr ein höheres Ziel, nämlich durch das Bild dem Menschen die geoffenbarten Wahrheiten zu verkünden und seinen Willen anzuregen, derselben zu folgen; deßwegen aber wollte sie keineswegs die Erzeugnisse der heidnischen Kunst, so weit es in ihrer Gewalt lag, zerstören. Wenn nun auch durch den Ausschluß alles Unsittlichen und specifisch Heidnischen dem christlichen Künstler ein

weites Feld verschlossen wurde, so öffnete ihm dagegen die Religion ein noch viel weiteres in der christlichen Symbolik und Allegorie; war ja doch das ganze Alte Testament ein Vorbild des Neuen, und da in den Vorträgen an das Volk auf diese Typen und deren Erfüllung beständig hingewiesen wurde, so verstanden die Gläubigen um so leichter die Sprache der Kunst. Dasselbe gilt auch bezüglich der symbolischen Darstellungen der erhabensten Geheimnisse der christlichen Religion (cap. 8).

Wir übergehen, was der Verfasser von der Eintheilung der Kunst, von der Erfindung und der Gruppirung der Figuren sagt (cap. 9), so wie seine sonst sehr interessante und wichtige Abhandlung über die verschiedenen Tropen der Bildersprache (cap. 10), um nur noch auf die „Bilderhomilien" hinzuweisen, welche sich in Arcosolien, auf Decken und Wänden und namentlich auf Sarkophagen finden. Man begegnet nämlich nicht selten einer ganzen Menge übereinander gestellter, oder aneinander gereihter Bilder von Scenen der heiligen Geschichte und zwar von Scenen der verschiedensten Art, z. B. Moses, wie er Wasser aus dem Felsen schlägt, dann Christus, wie er die Brode vermehrt, dann das Opfer der Magier u. s. w. P. Garrucci hat nun in der Erklärung dieser Bilder einen ganz neuen Weg eingeschlagen, und mit überraschendem Erfolge versucht, die verschiedenen Darstellungen zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden; einige sehr merkwürdige Beispiele erläutern die glückliche Idee (cap. 11). Damit schließt das erste Buch des theoretischen Theiles.

Das zweite Buch, „vom Menschen" überschrieben, handelt zuerst von den nackten Figuren, welche theilweise auch auf alten christlichen Gemälden und Sculpturen noch vorkommen (cap. 1), von den Principien der Malerei und Sculptur (cap. 2.), von der Mosaik und anderen Arten bildlicher Darstellung (cap. 3). Die folgenden Capitel handeln dann von der Kleidung (cap. 4—6), von der Kopfbedeckung, von den Sandalen u. s. w. (cap 7), von der Pflege des Haupthaares und des Bartes (cap. 8), von der kirchlichen Tonsur des Clerus und gottgeweihter Personen (cap. 9), von der Kleidung Christi und der Apostel (cap. 10), und von den heiligen Gewändern (cap. 11—15). Die übrigen Capitel dieses Buches (cap. 16—21) behandeln die Geberdensprache jener alten christlichen Malereien und Sculpturen, die Stellung des Betenden (gli

Oranti), des Sprechenden, Segnenden, Nachdenkenden und Ruhenden, den Ausdruck des Schmerzes, des Staunens, der Trauer; was das Ergreifen der Rechten, das Legen der Hand auf die Schulter eines Andern, das Umarmen, das Legen des Fingers an den Mund bedeute, wie man den Schwur auszudrücken pflegte, was verhüllte Hände andeuten wollten; das letzte Capitel endlich bespricht den Gesichtsausdruck. Alle diese Dinge werden auf nahezu 100 Folioseiten mit der eingehendsten Gründlichkeit und unter Anführung zahlreicher Texte und Belege aus alten Monumenten behandelt, und der christliche Archäologe dürfte hier wohl die reichste Fundgrube vor sich haben.

Das eben vollendete dritte Buch hat „das Symbol“ zum Gegenstand, und hier bietet der Verfasser auf mehr als 100 Seiten des Interessanten so viel, daß wir glauben, dabei etwas länger verweilen zu müssen. „Das Symbol, sagt P. Garrucci, ist ein sichtbares Zeichen, woraus wir auf etwas schließen, was sich den Sinnen nicht darstellt.“ Es gibt aber der sichtbaren Zeichen verschiedene, welche einen Schluß auf etwas ganz Anderes gestatten; so schließen wir vom Rauch auf Feuer, vom Wunder auf das Eingreifen einer höheren Macht; der rothe Strick, welchen Rahab zum Fenster herabließ, war ein verabredetes Zeichen, daß die Stürmenden ihr Haus verschonen sollten. Zum Unterschied von allen diesen Zeichen ist nun das Symbol im eigentlichen Sinne ein Zeichen, in welchem wir eine Analogie mit etwas Anderem erkennen, sei es daß die Natur des Zeichens auf diese Anologie führt, wie wenn die Taube als Symbol der Einfalt, das Lamm als Symbol der Sanftmuth gilt, sei es, daß ein Zeichen nach bestimmten Principien seine besondere Bedeutung erlangt, wie wenn die Kirche gemäß der Worte des hl. Paulus: Omnia in figura contingebant illis, den Personen und Ereignissen des Alten Bundes symbolische Bedeutung beilegt. So sagt schon der hl. Clemens von Rom, und ihm folgen hierin der hl. Justin der Martyrer und der hl. Irenäus, daß jenes verabredete Zeichen der Rahab hinweise auf das Leiden des Herrn, welches diejenigen retten sollte, die an ihn glauben und auf ihn hoffen. Die Bedeutung eines Symbols selbst aber ergibt sich entweder aus der geschriebenen Tradition, oder aus den noch erhaltenen Monumenten; den symbolischen Charakter der Thaten Christi erklären gewöhnlich die hl. Väter. Den Gebrauch der Symbole

aber glaubt P. Garrucci nicht auf die Disciplina arcani zurückführen zu müssen; die erste Erwähnung derselben findet er bei Clemens von Alexandien, wenn er in seinem „Pädagogus“ (III. 11) den Gläubigen empfiehlt, auf ihren Ringen oder Siegeln keine heidnischen Göttergestalten zu tragen, sondern andere Zeichen, wie eine Taube, einen Fisch, ein Schiff mit vollem Segel, eine Leine oder einen Anker, Dinge, welche sie an Christliches erinnern möchten (cap. 1).

Weiter behandelt der Verfasser der Reihe nach die vorzüglichsten Symbole in äußerst interessanten Studien. Daß der Fisch den Gläubigen bedeute, ist „klar und gewiß“; das bekannte Akrostichon der Sibylle aber, in welchem das Wort ἰχθύς unmittelbar mit σταυρός oder σωτήρ in Verbindung gesetzt ist, liefert den Beweis, daß bereits im 2. Jahrhundert, wenigstens in der alexandrinischen Kirche der Fisch auch die Menschheit Christi bedeutete. Das Kreuz in seinen verschiedenen Formen, und in der Gestalt des Tau bereits von dem Propheten Ezechiel als Zeichen der Erlösung verkündet, wies natürlich auf den göttlichen Heiland hin (cap. 2). Weiter folgt die Erklärung der Verbindungen des Kreuzes mit dem griechischen *P*, oder mit den beiden Buchstaben *ΑΩ*, oder mit allen dreien zusammen, welche wieder nichts Anderes bedeuten, als daß uns Hilfe geworden in Christus, der sich selbst als Anfang und Ende (*α* u. *ω*) bezeichnet; *P* nämlich bedeute die Zahl 100, die auch in dem Worte βοήθια = βοήθεια liegt, wie der hl. Ephräm die Sache erklärt (cap. 3). Uebrigens was die Verbindung des Kreuzes mit *P*, oder das s. g. constantinische Monogramm betrifft, so ist nun nachgewiesen, daß dasselbe viel weiter hinaufreicht, ja selbst bis in die Zeit der Antonine. Späteren Ursprungs sind die noch jetzt gebräuchlichen Abkürzungen des Namens Jesus (cap. 4). Das Kreuz und das Monogramm selbst erscheinen dann wieder in Verbindung mit einer Kugel, mit einem Lamme, mit einer Taube, mit einer Schlange, oder mit dem Bilde Christi von einem Kranze umgeben — „ebenso sinnige, als für den Christen leicht verständliche Zeichen; sie alle haben Bezug auf den Gekreuzigten“ (cap. 5). Sehr alt ist die Verbindung des Kreuzes, oder des Ankers mit dem Fisch, oder auch, was jedoch seltener der Fall ist, mit zwei Fischen; nur das letztere Zeichen zu erklären, bietet einige Schwierigkeit, wenn man nicht unter dem Fisch den Gläubigen überhaupt,

sondern mit P. Garrucci fast überall eine Beziehung auf die Menschwerdung sehen will (cap. 6). Dagegen wird man ihm wohl unbedingt beipflichten, wenn er sagt, daß zwei Fische in Verbindung mit den fünf Broden immer auf die Eucharistie hinweisen, besonders wenn die Fische zwei Delphine sind, welche, wie später gezeigt wird, als Symbol der Liebe zum Menschen gelten; „der Fisch also, sagt P. Garrucci, bedeutet Christus, dann auch den Menschen, ferner den Gläubigen, welcher durch das Wasser der Taufe lebt, und im änigmatischen Sinn den Sohn Gottes und Heiland, d. h. den Gottmenschen" (cap. 7).

Eine mehrfache Bedeutung hat auch die Palme. Wenn allein stehend, symbolisirt sie Judäa; ein Palmenhain deutet auf die Kirche, die heilig und reich ist an Früchten guter Werke; Christus zwischen zwei Palmen, neben oder hinter welchen manchmal zwei Städte Jerusalem und Bethlehem erscheinen, bezeichnet wieder die Kirche, welche aus Juden- und Heidenchristen sich erbaut. Zuweilen sieht man unter oder neben der Palme links von Christus einen Phönix, und dies weist auf die Lehre von der Auferstehung, welche nicht den Juden, sondern den Heiden verkündet werden mußte; darum steht dieser Phönix auch öfter zur Seite des hl. Paulus. Ein Palmzweig ferner war in den ältesten Zeiten ein Zeichen festlicher Freude, womit auch der Begriff der Verehrung sich verband; später galt er auch als Symbol des Triumphes über die Feinde. Eine ähnliche Bedeutung hat der Kranz entweder von Zweigen oder von Blumen (cap. 8). Daher auch der Palmzweig, oder ein Kranz als Zeichen des Martyriums, oder der Jungfräulichkeit, und andere den öffentlichen Spielen entnommene Symbole, wie eine Börse und eine Geißel als Zeichen von Lohn und Strafe, ein Pferd, das zum Ziele eilt, ein Fuß, oder ein Laufer auf der Rennbahn eine Beziehung auf das gegenwärtige Leben ausdrücken, während ein Kranz im Schnabel einer Taube, oder von einer Hand aus dem Himmel dargereicht, den ewigen Lohn bedeutet (cap. 9). Ebenso leicht erklären sich die Darstellungen der vier Jahreszeiten, oder eines Weinberges, ferner Getreide in Säcken, Wein in großen Gefäßen, oder Trauben in der Kelter: sie weisen auf den Verlauf des Lebens, auf die Kirche, auf das Grab, auf das Leiden und die Auferstehung Christi hin (cap. 10). Um die Fruchtbarkeit der Kirche anzudeuten, bediente sich die alte Kunst des Baumes, der Ceder, der

Pappel, der Weide, die auf wasserreichen Boden stehen, und namentlich des Olivenbaumes, welcher das vielbedeutende Oel gibt. Ein Garten mit Pflanzen und Blumen ist ein Symbol des Himmels; auf Monumenten gilt als solches auch ein Gefäß voll Früchte und Blumen, oder mit Wasser gefüllt, zu welchem Vögel (ein Sinnbild der Seelen) kommen, um daraus zu trinken, und darin sich zu baden (cap. 11).

Ein längeres Capitel widmet der Verfasser der Bedeutung eines Felsen oder Berges, sowie der Darstellung und Symbolik von Himmel und Erde (cap. 12), und der Bedeutung des Meeres (des Wassers überhaupt) und des Schiffes. Besonders oft erscheint das rothe Meer oder der Jordan als Symbol der Taufe; das Schiff aber, namentlich mit Bezug auf die Arche Noe's, deutet nach der Erklärung der hl. Väter bald auf Christus, bald auf die Kirche, bald auf das Kreuz und den Gekreuzigten, in der Bemannung des Schiffes aber sehen sie den Bischof, die Priester und Diakone, im Mastbaum das Kreuz, dessen Form er auch oft hat; manchmal ist eine Taube beigegeben, und sie deutet auf ruhige Fahrt (cap. 13). Wenn die letztgenannten Symbole schon sehr früh vorkommen, so ist dagegen der Nimbus um das Haupt der Heiligen erst späteren Ursprungs und kömmt erst im 5. Jahrhundert allmälig in Gebrauch, während Christus und die Engel schon früher als von Licht umflossen erscheinen (cap. 14). Als Zeichen der höchsten Würde gilt der Thron mit dem Fußschemel, als Zeichen besonderer Würde die Cathedra, oder ein mit Tuch überschlagener Sitz. Christus, die Apostel und Propheten haben oft auch eine Schriftrolle in der Hand, oder neben sich stehen als Zeichen des Wortes, das sie verkünden (cap. 15).

Weiter bespricht der Verfasser den auch unter Christen frühzeitig üblichen Gebrauch, den Namen oder das Gewerbe durch ein Symbol oder besonderes Zeichen auszudrücken, so den Namen Capreola durch eine kleine Ziege, den Namen Leo durch einen Löwen u. s. w., oder das Gewerbe durch ein beigesetztes Instrument (cap. 16). Von besonderem Interesse ist das nun folgende Capitel (17) über die Gefäße von Glas und Thon, welche sich in den Katakomben von Rom entweder im Grab neben dem Leichnam, oder außen am Grabe angebracht finden, so wie über den Palmzweig als Zeichen des Martyriums, und über die Marterwerkzeuge, welche im Grabe

eines Martyrers niedergelegt wurden. In den letzten Capiteln des 3. Buches endlich bespricht der Verfasser noch die Bedeutung verschiedener Thiere, welche auf den alten Monumenten vorkommen und zum Theil auch der Fabel entnommen sind. So handelt das 18. Cap. vom Lamm, vom Bock und vom Hirschen, das 19. Cap. von den Vögeln, von der Taube, dem Pfau, dem Adler und dem Hahn, das 20. Cap. besonders vom Delphin, das 21. von den vier symbolischen Thieren der Offenbarung, das 22. von dem Fisch des Jonas, von dem Phönix und Greif, das letzte von Orpheus unter den wilden Thieren und von Ulysses und den Sirenen, welch heidnische Fabeln nicht selten auf christlichen Denkmälern dargestellt sind.

Dies in Kürze der ungemein reiche Inhalt der ersten drei Bücher des theoretischen Theiles der „Geschichte der christlichen Kunst in den ersten acht Jahrhunderten der Kirche"; noch neun andere Bücher sollen folgen. Nur nach dem bisher Erschienenen zu urtheilen, wird man nicht umhin können, zu staunen, einerseits über die außerordentliche Bedeutung der Kunst in doctrineller Beziehung, und zwar schon von der Wiege des Christenthums an, andererseits aber auch über den umfassenden und gründlichen Unterricht, den Gläubige genießen mußten, welche in diesem großen Buche der Kunst zu lesen verstanden. Wir können nur wünschen, daß es P. Garrucci gegönnt sein möchte, so traurig hiefür sich die Verhältnisse Italiens gestalten, sein Werk zu vollenden, und daß ihm namentlich auch die materielle Unterstützung nicht fehle, welche die Fortführung eines solchen Werkes ermöglicht; ja selbst eine öftere Besprechung desselben, wenigstens von Seite der katholischen Presse, dürfte für den Verfasser eine Ermunterung sein, um nicht zu erlahmen bei einer Arbeit, welche in ihren nothwendigen Vorstudien bereits einen großen Theil seines Lebens in Anspruch genommen hat, und zur Ausführung wohl noch den Rest seines Lebens in Anspruch nehmen wird.

Innsbruck. A. Kobler S. J.

Fürstabt Johann Bernhard Schenk zu Schweinsberg, der zweite Restaurator des Katholicismus im Hochstifte Fulda (1623—1632). Nach meist unedirten Quellen herausgegeben von Dr. Komp, Regens des bischöflichen Klerikal-Seminars zu Fulda. Fulda, 1878. Verlag von A. Maier. V. 134.

„Wenn irgend ein Punct deutscher Erde uns geweiht und heilig sein kann, so muß es die Grabstätte sein des Mannes, der

uns mehr gebracht hat, als alle unsere noch so großen Könige und Kaiser zusammen genommen — denn alle haben sie, so weit sie gebaut und nicht zerstört haben, nur fortgebaut auf dem Boden, den dieses theure Haupt, was nun in Fulda den Schlaf der Gerechten schläft, ihnen erst bereitet hat." So der protestantische Historiker H. Leo, wo er von dem Tode des hl. Bonifacius spricht[1]), und an diese Worte wurde ich wieder erinnert, als obige Monographie über einen der ausgezeichnetsten Fürstäbte von Fulda in neuerer Zeit mir zu Handen kam. Der hochw. H. Verfasser hatte früher im Mainzer „Katholik" vom Jahre 1862 und in den Münchener „Hist.-pol. Blättern" vom Jahre 1865 den Fürstabt Balthasar von Dernbach als ersten Restaurator des Katholicismus im Hochstifte Fulda dargestellt, und dann i. J. 1877 (Fulda) eine weitere Monographie über „die zweite Schule Fuldas" herausgegeben; die Darstellung des Fürstabtes Johann Bernhard Schenk sollte „die wichtigsten Momente des Jahrhunderts der s. g. Reformation und Gegenreformation" im Hochstifte Fulda zum Abschluß bringen. Der V. behandelt zuerst nach einer kurzen „Vorgeschichte" die „Herkunft und Jugend" des Johann Bernhard Schenk und dessen Eintritt ins Kloster Fulda (1608) in einem Alter von 22 Jahren. Mit heiligem Ernste bereitete sich Johann Bernhard nach Vollendung des Noviziates auf die Ablegung der Profeß und den Empfang der Priesterweihe vor, und wurde i. J. 1613 Propst von Blankenau; fünf Jahre später einstimmig zum Dekan des Capitels gewählt, arbeitete er bei seinem Fürstabt Johann Friedrich sogleich auf eine apostolische Visitation hin, welche auch im Herbste des Jahres 1619 wirklich zu Stande kam. Ebenso unterstützte er uneigennützig und nur das geistige Wohl des Hochstiftes vor Augen habend, den Abt in der Berufung der Franciscaner nach Fulda. „Ein schönes Denkmal der Gewissenhaftigkeit, Nächstenliebe und zugleich der Verwaltungsgabe Schenks ist die Wiederherstellung des bis auf den heutigen Tag bestehenden Hospitals zur heiligen Elisabeth in Blankenau" i. J. 1620. (S. 28.) Da starb der Fürstabt Johann Friedrich und am 12. Januar 1623 wurde Johann Bernhard einstimmig zu dessen Nachfolger gewählt; Dekan aber wurde Eberhard Hermann von Milchling, zwar „der

[1]) Lehrbuch der Universalgeschichte 3. Aufl. II. 178.

Fähigste unter den Pröpsten", doch war „seine Richtung in Bezug auf das Ordensleben gewiß auch die laxeste". (S. 31.) Dagegen war der neue Fürstabt „in der That ein musterhafter Prälat, der in den besten Zeiten der Kirche hervorgeleuchtet haben würde". (S. 32.)

Noch im Jahre 1623 unternahm Fürstabt Johann Bernhard eine Visitation seines Hochstiftes, wiederholte dieselbe i. J. 1626 und hielt in der Zwischenzeit eine Synode ab, worauf er mehrere Dekrete und Verordnungen gegen verschiedene Mißbräuche unter Geistlichen und Laien ergehen ließ. Sein Hauptaugenmerk aber war die „Reform der Benediktiner", welche unter vielen Mühen und Widersprüchen mit Hilfe des päpstlichen Legaten am Rhein, Petrus Aloysius Carafa zuletzt auch glücklich durchgeführt wurde; einige Benediktiner aus S. Gallen bildeten die feste Unterlage des neuen Baues. Diese Reform des altehrwürdigen Stiftes behandelt der Verfasser mit vollem Recht besonders ausführlich (S. 48—96), und sie ist auch in der That vom höchsten Interesse, und wieder ein Beweis, daß es der Kirche nie an Männern und nie an Mitteln fehlt, wenn es sich um Abstellung eingerissener Mißbräuche, oder um Wiederherstellung einer in Verfall gerathenen Ordensdisciplin handelt: man gebe nur der Kirche freie Hand.

Nachdem dann der Verfasser noch den „Höhepunkt der Regierung" des Fürstabtes und dessen „Größe im Unglück" geschildert, als nämlich die Wehen des dreißigjährigen Krieges über Fulda hereinbrachen, bespricht er das bis jetzt noch nicht aufgeklärte Schicksal der kostbaren und in ihrer Art einzigen „Fuldaer Bibliothek der Codices", wobei er die Frage des Bibliothekars Kindlinger, ob nicht etwa der päpstliche Nuntius A. Carafa dieselbe bei Gelegenheit der Visitation des Stiftes zu sich genommen und dann nach Rom geschickt habe, als unbegründete Verdächtigung eines ausgezeichneten Kirchenfürsten zurückweist. Zuletzt werden noch die Verheerungen der Hessen in Fulda, die Flucht des Fürstabtes Johann Bernhard und dessen Tod auf dem Schlachtfeld von Lützen (15. Nov. 1632) besprochen, so wie die traurigen Folgen dieses Todes für das Stift Fulda, bis dasselbe mit dem Abschluß des westphälischen Friedens wieder aufzuathmen begann.

Dies in Kürze der Inhalt der höchst interessanten Monographie. Möchte der H. Verfasser, so traurig auch die Verhältnisse sich wieder gestaltet haben, dennoch Zeit finden, seine Studien über die Schick-

sale des Hochstiftes Fulda fortzusetzen, um uns bald wieder mit einer ähnlichen Frucht seiner Arbeiten zu beschenken.

Innsbruck. A. Kobler. S. J.

Die katholische Glaubenslehre für das Obergymnasium bearbeitet von Dr. Th. Dreher. Sigmaringen. Liehner 1878. 2 Bändchen 50 u. 91 SS.

Es ist keine leichte Aufgabe, ein geeignetes und zweckmäßiges Lehrbuch für den Schulgebrauch herzustellen. Hievon kann sich jeder überzeugen, der, sei es auch nur kurze Zeit, als Lehrer in einer Schule beschäftigt ist. Dieses gilt ebenso gut, ja vielleicht noch im erhöhten Maße von den Lehrbüchern der Religion, und speciell von einem Lehrbuche der katholischen Glaubenslehre für die oberen Classen der Mittelschulen. Um so mehr gereicht es uns zur aufrichtigen Freude, vorliegendes Lehrbuch der katholischen Glaubenslehre für das Obergymnasium als ein in hohem Grade entsprechendes und zweckdienliches bezeichnen zu dürfen. Wir fürchten kaum, einem Widerspruche zu begegnen, wenn wir die Ansicht aussprechen, das in Rede stehende Büchlein überrage als Lehrbuch die meisten, wenn nicht alle bisherigen Erzeugnisse dieser Art. Es vereiniget zwei große Vorzüge, die für ein Lehrbuch der Religion von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind, und die sich selten in einer Weise, wie hier, vereint finden, nämlich entsprechende Kürze und lichtvolle Klarheit. Der Hochwürdige Herr Verfasser, welcher übrigens, nebenbei bemerkt, auf literarischem Gebiete durch seine gediegene Abhandlung über die Christologie des hl. Ignatius[1]) bereits rühmlich bekannt ist, hat es meisterhaft verstanden, das reiche Material der katholischen Glaubenslehre in den engen Rahmen eines Büchleins von nur 140 Seiten ungemein übersichtlich, klar und anschaulich zusammenzufassen. Die Eintheilung des ganzen Lehrstoffes ist vollständig sachgemäß und erscheint so natürlich, daß auch der wenig begabte Schüler denselben bequem und leicht überblicken kann. In der Darstellung und Behandlung der Glaubenswahrheiten hat der Verfasser unseres Erachtens ganz den richtigen Weg eingeschlagen; er hat das wahre Bedürfniß der Studirenden ins Auge gefaßt und demselben in angemessener Weise Rechnung ge-

[1]) Sancti Ignatii Episcopi Antiochensis de Christo doctrina Sigmaringae 1877.



tragen. Trotz seiner ungewöhnlichen Kürze ist nämlich das Büchlein nichts weniger, als etwa bloß eine Art Katechismus, in welchem die einzelnen Glaubenslehren mehr oder weniger systematisch aneinander gereiht erscheinen, sondern es bildet vielmehr eine Darlegung der religiösen Wahrheiten in wissenschaftlicher Form, wie solche von der Bildungsstufe, auf welcher die Schüler der höheren Gymnasialklassen stehen, erheischt wird. Die wissenschaftliche Form aber, in welcher der Religionsunterricht in den oberen Gymnasialklassen geboten werden muß, soll nach unserem Ermessen nicht so fast das Gepräge der Theologie tragen, als vielmehr in einer rationellen Begründung der Glaubenswahrheiten bestehen; es soll in ihr das apologetische Moment, wir möchten sagen, fast vorwiegend zur Geltung kommen. Der Studirende gewinnt für das praktische Leben ziemlich wenig, wenn im Religionsunterricht das Hauptgewicht darauf gelegt wird, daß er die einzelnen Lehrsätze mit möglichst vielen Belegen aus Schrift und Tradition begründen könne. Was dem Schüler besonders noth thut, ist, daß er die Glaubenswahrheiten in ihrem wahren Sinne, in ihrer Bedeutung und Tragweite richtig erfasse und — dies gilt namentlich mit Rücksicht auf unsere Zeit — aus der Schule das Bewußtsein mit ins Leben nehme, zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen lasse sich nicht nur kein Widerspruch erweisen, sondern bestehe vielmehr harmonische Uebereinstimmung. Diesem Bedürfnisse der Studirenden trägt unser Büchlein, wie bereits bemerkt, in anerkennenswerther Weise Rechnung. Es wird einerseits, wo es noth thut, der Sinn und die Bedeutung der katholischen Glaubenslehren bald durch kurze aber treffende Bemerkungen, bald durch anschauliche Bilder und Vergleiche, bald durch recht glücklich gewählte Sentenzen aus den Schriften der Väter und anderer Kirchenschriftsteller, welche übrigens mitunter besser in deutscher Uebersetzung hätten angeführt werden sollen, klar gelegt. Sodann werden die einzelnen Wahrheiten, nachdem sie aus der Schrift oder auch aus der Tradition als göttliche Offenbarung dargethan worden, durch Zeugnisse der Vernunft oder der Erfahrung, und zwar vielfach recht tiefsinnig, begründet, und die Angriffe der Gegner, mit besonderer Berücksichtigung der Geheimnißlehren, im allgemeinen ganz treffend zurückgewiesen. Diese rationelle Erklärung und Begründung der Glaubenswahrheiten geschieht in den Noten, welche

in den Text eingeflochten und von demselben durch kleineren Druck unterschieden sind, wodurch das Buch an Klarheit und Uebersichtlichkeit nur gewinnt; mehrmals werden auch einzelne §§ diesem Zwecke gewidmet. — Wer das Büchlein mit beständiger Rücksichtnahme auf seine Bestimmung aufmerksam prüft, wird es mit großer Befriedigung aus der Hand legen; er wird darin wenige Lücken gewahren, und, einige Ungenauigkeiten im Ausdrucke, die allerdings in einem für den Unterricht bestimmten Lehrbuche möglichst vermieden werden sollten, abgerechnet, es im hohen Grade empfehlenswerth finden. Wofern dieses Lehrbuch dem Religionsunterrichte zu Grunde gelegt wird, dürfte der Katechet sich kaum genöthigt sehen, seinen Inhalt durch viele, oft nur den Schüler verwirrende Zusätze, zu erweitern und zu ergänzen, sondern wird sich beim mündlichen Vortrage im allgemeinen darauf beschränken können, die Schüler in das volle Verständniß desselben einzuführen, gewiß ein recht schätzenswerther Vortheil für Katecheten und Schüler. Wir wünschen darum diesem Büchlein aufrichtig eine Zukunft und können es für den Schulgebrauch nur auf das Wärmste empfehlen. Möge uns der Herr Verfasser recht bald mit der Veröffentlichung der Einleitung zur Glaubenslehre erfreuen, durch welche vorliegendes Lehrbuch seine Ergänzung finden wird.

Innsbruck. Dr. Helfer, Religionslehrer.

Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae sermones homileticos. Scripsit C. J. Franciscus Sasse Rheinensis. Lipsiae. Typis G. Kreisingii. 1878. 40 pp. 8°.

Schon im Jahre 1756 veröffentlichte Cardinal Nic. Antonelli zu Rom 19 theologische Traktate des ältesten syrischen Kirchenvaters, Aphraates, in armenischem Texte mit lateinischer Uebersetzung. Er bezeichnete jedoch, in Uebereinstimmung mit seinen handschriftlichen Quellen, den hl. Jakob von Nisibis, den Lehrer Ephrems, gest. 338, als den Verfasser dieser sermones, wie er sie nannte, und den hl. Gregor den Erleuchter, den Apostel Armeniens, als den Adressaten derselben. Das Mißverständniß ward erst aufgeklärt, als W. Wright 23 Traktate des Aphraates im syrischen Originaltexte edirte: The homilies of Aphraates, the Persian Sage, London 1869, 4°.

Wright entnahm den syrischen Text drei sehr alten Handschriften des britischen Museums zu London (aus dem fünften und dem sechsten Jahrhunderte), und diese ehrwürdigen Zeugen nennen den Verfasser bald den persischen Weisen, bald Mar Jakob. Nun berichten mehrere spätere syrische Autoren, der eigentliche Name des Mannes, welcher den Ehrentitel des persischen Weisen geführt, habe Afrahât gelautet: syrische Aussprache für Frahât, neupersisch Farhâd, graecisirt Aphraates. Die andere Bezeichnung aber, Mar Jakob, erklärt sich aus der in einem anderen Manuscripte des britischen Museums vorkommenden Randglosse: „Der weise Aphraates ist Jakob, der Bischof des Klosters Mar Mattai“, also des östlich von Mossul gelegenen Matthäusklosters (s. Wright, Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum vol. II. (London 1871) p. 896 a, vgl. p. 401 b). Demnach vertauschte unser Autor bei seiner Erhebung zur Bischofswürde, syrischer Sitte gemäß, seinen ursprünglichen Namen Aphraates mit dem Namen Jakob.

Die genannten Traktate sind sammt und sonders gerichtet an einen Mönch, wahrscheinlich einen Abt, welcher den Verfasser um geistliche Belehrung, und zwar zunächst über den Glauben, gebeten hatte. Der Brief, in welchem diese Bitte ausgesprochen wurde, ist in den Handschriften des britischen Museums leider verstümmelt; die ersten Zeilen, welche die Adresse sowie den Namen des Briefstellers enthielten, sind verloren gegangen; s. Wright's Ausgabe p. 4. Aller Wahrscheinlichkeit nach nannte sich indessen der Briefsteller Gregor, wodurch dann der armenische Uebersetzer verleitet wurde, ihn mit Gregor dem Erleuchter zu identificiren, wie andererseits der kirchliche Name des Aphraates (Jakob), zu der Identificirung des persischen Weisen mit dem hl. Jakob von Nisibis Anlaß gab.

Die Nachrichten über des Aphraates Lebensumstände fließen äußerst spärlich. Zunächst hat der Verfasser selbst die Abfassungszeit derselben an mehreren Stellen genau angegeben. Er hat damit zugleich seine Lebenszeit ziemlich bestimmt fixirt. Die zehn ersten Traktate sind im J. 648 Alexanders d. i. 336—337 n. Chr. geschrieben, die zwölf folgenden im J. 655 d. i. 343—344, der letzte im August des J. 656 d. i. August 345. Aus mehreren Aeußerungen unseres Autors ergibt sich, daß wie sein Freund und Schüler Gregor, so auch er selbst dem Mönchsstande angehörte. Es

liegt sehr nahe zu vermuthen, Aphraates sei Abt des Matthäus-Klosters gewesen, in welchem er, wie wir schon hörten, als Bischof residirte. Weitere Belege für seine bischöfliche Würde enthält einmal der ganze Ton des 10. Traktates, welcher „von den Hirten“ d. i. von den Pflichten und Aufgaben des kirchlichen Hirtenamtes handelt, sodann aber der 14. Traktat. Dieser ist nämlich ursprünglich nicht ein Schreiben an den Mönch Gregor, sondern eine Encyklica oder ein Hirtenbrief, den Aphraates im Auftrage einer sonst nicht bekannten Synode vom J. 344 verfaßte und den er dann auch den zur Belehrung seines Freundes Gregor bestimmten Aufsätzen beifügte. Daraus, daß zu Anfang desselben die Christen in Seleucia-Ktesiphon ausdrücklich genannt werden, hat schon Wright pref. p. 9 geschlossen, ebendort sei das Concil, in dessen Auftrag Aphraates spricht, abgehalten worden. Daß aber Aphraates der Wortführer des Conciles ist, beweist, daß er Bischof war, wie dies auch daraus hervorgeht, daß er § 15 p. 268 von der Priesterweihe redet als „von der heiligen Handauflegung, welche die Menschen von uns empfangen.“ Allem Anscheine nach nahm der Bischof von Mar Matthäus damals schon unter den Bischöfen Mesopotamiens eine mehr oder weniger hervorragende Stelle ein, wie denn dieses Kloster später der Sitz des jakobitischen (monophysitischen) Metropoliten von Ninive war, welcher den zweiten Rang nach dem Maphrian (Primas der östlichen Jakobiten) einnahm und seit dem 12. Jahrhundert selbst die Maphrianswürde erhielt (vgl. Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter, S. 280—283; Assemani, Bibl. Orient. II, diss. de Monophysitis, s. v. Monast. S. Matthaei.

Jedenfalls wissen wir von des Aphraates Lebensumständen genug, um seinen schriftlichen Nachlaß unserer vollen Aufmerksamkeit zu würdigen. Es sind dies, wie gesagt, 23 Traktate, welche mit Ausnahme des letzten alphabetisch geordnet — sie beginnen der Reihe nach mit den 22 Buchstaben des syrischen Alphabets — und dadurch als ein in sich abgeschlossenes Ganzes gekennzeichnet sind. Der 23. Traktat, der umfangreichste von allen, ist überschrieben „Traktat von der Beere“. Ausgehend von der äußerst bedrängten Lage der persischen Christen zur Zeit der Abfassung dieses Schreibens (August 345) handelt der Verfasser, zur Ermuthigung seines verzagenden Freundes, über die gesegnete Beere bei Isajas 65, 8, wegen welcher

die Traube nicht vertilgt werden soll, nämlich die geringe Zahl von Gerechten, um derentwillen, wie in einem historischen Rückblick von Adam bis auf Christus gezeigt wird, die undankbare Gesammtheit verschont bleibt. Gennadius (de vir. illustr. c. 1) bezeichnet diesen Traktat als Chronikon. Die übrigen 22 Traktate handeln: 1) von dem Glauben, 2) von der Liebe, 3) vom Fasten, 4) vom Gebete, 5) von den Kriegen, nämlich von dem Feldzuge des Perserkönigs Sapor II. gegen Constantin den Großen, 6) von den Mönchen, 7) von der Buße, 8) von der Auferstehung der Todten, 9) von der Demuth, 10) von den (Seelen-) Hirten, 11) von der Beschneidung, 12) von dem Pascha, 13) von dem Sabbate. Der 14. Traktat ist überschrieben „von der Ermahnung"; es ist das schon erwähnte Synodalschreiben. Der 15. handelt über den Unterschied der Speisen, der 16. „über die (Heiden-) Völker, welche an die Stelle des (Juden-) Volkes getreten sind", der 17. von dem Nachweise, daß Christus der Sohn Gottes ist, der 18. gegen die Juden und über die Jungfräulichkeit und die Heiligkeit, der 19. „gegen die Juden, über ihre Behauptung, sie würden wieder versammelt werden", der 20. über die Unterstützung der Armen, der 21. von der Verfolgung, der 22. von dem Tode und den letzten Zeiten.

Diese Abhandlungen sind nun nach mancher Seite hin von hoher Bedeutung. Ueber den großen Werth dieses uralten, originellen und vom Einfluß der griechischen Literatur noch ganz unberührten Textes für die Philologie, namentlich für die syrische Syntax, haben sich Autoritäten, wie Paul de Lagarde und Th. Nöldeke, mit wahrer Begeisterung ausgesprochen. Auch dem Historiker bieten die Traktate des Aphraates reiche Ausbeute. Die sittlichen und kirchlichen Zustände ihrer Zeit und ihrer Heimath spiegeln sich in denselben klar und deutlich wieder und so bilden sie eine wichtige Quelle für die Kirchen- wie für die Culturgeschichte. Der Schwerpunkt ihrer historischen Bedeutsamkeit fällt indessen auf das Gebiet der Dogmengeschichte. Manche christliche Glaubenslehre, wie die von der Beichte und Eucharistie, findet in diesen Traktaten eine glänzende Bezeugung.

Auf der anderen Seite enthalten unsere Traktate aber auch manches Sonderbare und Seltsame. So bekennt sich Aphraates, um wenigstens Einen Punkt hervorzuheben, zur Theorie vom Seelenschlafe.

Die einzige Uebersetzung von Traktaten des Aphraates aus dem syrischen Originaltext hat bisher G. Bickell geliefert (Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, Kempten 1874, ein Band der in Kösel's Verlag erscheinenden „Bibliothek der Kirchenväter"). Es finden sich hier die Traktate 1—4, 7, 12, 18, 22. Für die Vortrefflichkeit der Uebersetzung bietet der Name des Uebersetzers ausreichende Bürgschaft. Nach dem von Antonelli herausgegebenen armenischen Texte hatte Zingerle schon in den „Katholischen Blättern aus Tirol" vom J. 1843—46 Bruchstücke unserer Traktate in deutscher Uebersetzung erscheinen lassen.

Herrn Sasse's Inauguraldissertation[1]) bietet mehr, als der geringe Umfang erwarten läßt. Sie erstreckt sich in der That über

[1]) Gleichzeitig mit und unabhängig von dieser Schrift erschien in der Tübinger theologischen Quartalschrift (1878, S. 195—256) eine beachtenswerthe Abhandlung über Aphraates von Herrn Dr. Schönfelder. Dieselbe bespricht, unter steter sorgfältiger Vergleichung der armenischen Uebersetzung mit dem syrischen Original, hauptsächlich die Christologie des Aphraates und seine Auffassung der 70 Jahrwochen und der vier Weltreiche bei Daniel. In ersterer Hinsicht weist Schönfelder gegen Nöldeke nach, daß Aphraates auf dem Standpunkt des Nicänums steht, obgleich seine Terminologie bei seiner mehr praktisch-ascetischen Richtung (und, füge ich hinzu, bei der vollständigen Unberührtheit der damaligen persischen Kirche von den arianischen Streitigkeiten) allerdings noch manches Unbestimmte zeigt. Wenn er die Berechtigung, Jesum Christum Gott und Sohn Gottes zu nennen, aus alttestamentlichen Stellen beweist, in welchen bloße Menschen diese Namen erhalten, so ist dies nur ein argumentum ad hominem gegen die Juden, wie es der Heiland selbst Joh. 10, 34 anwendet, und widerspricht nicht im mindesten der an anderen Stellen klar genug von ihm bezeugten wahren Gottheit Christi. In Bezug auf die vier Weltreiche Daniel's findet sich bei Aphraates die richtige Erklärung des vierten Reiches vom römischen neben einer anderen, welche das vierte Reich für identisch (!) mit dem dritten und das eilfte Horn für Antiochus Epiphanes (statt für den nirgends erwähnten Antichrist) hält. Diese Widersprüche erklärt Sch. sehr gut aus dem Wunsche des Aphraates, das christlich gewordene Römerreich, dessen Sieg über Persien er hoffte und vorausverkündete, als bleibend anzusehen nnd von dem allen vier Weltreichen prophezeiten Schicksal der Zertrümmerung durch das messianische Reich auszunehmen. Die 70 Jahrwochen berechnet Aphr. von deren Offenbarung an Daniel bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus.

alle die Fragen, die in sehr eingehenden Prolegomena zu den Traktaten des Aphraates zu behandeln sein würden. Freilich werden einzelne dieser Fragen mehr angeregt, als erledigt.

Der erste Abschnitt p. 5—8, erörtert die Personalien des Aphraates. Das zweite Kapitel, p. 9—33, beschäftigt sich mit seinen Schriften. Zunächst wird ihr Inhalt in Kürze angegeben (p. 9—14). Nur dem 14. Traktate wird eine eingehendere Besprechung gewidmet. Die von Antonelli gegen die Aechtheit erhobenen Bedenken werden bündig und überzeugend zurückgewiesen (vgl. noch p. 29), und gegen Assemani wird dargethan, daß jener Traktat ein von A. im Auftrage einer Synode vom J. 344 erlassenes Rundschreiben ist, welches mit dem Schisma des Bischofs Papas nichts zu thun, vielmehr die unter dem persischen Clerus damals eingerissenen Mißbräuche im Auge hat. Es folgt p. 14—15 (vgl. p. 23—24) eine kurze Besprechung der Angaben über die Schriften des A. bei Ebedjesu, Barhebräus und Gennadius. Diese Angaben setzen dem Anscheine nach noch andere Werke unter des A. Namen außer unseren Traktaten voraus. Allein sie leiden theils an großer Unklarheit, theils auch an Unrichtigkeit. Der Stil des A. wird mit Recht als klar und einfach, aber recht breitspurig bezeichnet (p. 15—16). Die Reinheit seines syrischen Ausdruckes macht seine Traktate für den Linguisten, ihr Inhalt macht sie für den Theologen wichtig und werthvoll. S. schildert den A. als Apologeten — er polemisirt viel gegen die Juden —, als Exegeten — er liebt es zu allegorisiren—, und als Dogmatiker (p. 16—22). In letzterer Beziehung begnügt sich indessen S. mit wenigen Citaten, nur die Lehre vom Seelenschlafe wird p. 18—22 ausführlicher entwickelt und treffend erläutert; ungern vermißt man den Hinweis auf mehr oder weniger ähnliche Aeußerungen im Umkreis der patristischen Literatur.

Von dem syrischen Originale wendet sich S. p. 23 zu der armenischen Version unserer Traktate. Dieselbe ist vielleicht noch im fünften Jahrhunderte, in welches die Blüthe der armenischen Literatur fällt, entstanden. S. glaubt mit Bestimmtheit die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts als die Zeit ihrer Entstehung angeben zu können (p. 25—26). Sicher ist, daß dem Uebersetzer die armenische Bibelversion vorlag, an welche er nicht blos in der Schreibweise der biblischen Eigennamen, sondern auch in der Fassung des Wortlautes mancher Bibelstellen, von dem syrischen Texte ab-

weichend, sich angeschlossen hat[1]). Die armenische Version umfaßt nur die 19 ersten Traktate, von welchen die acht letzten in anderer Reihenfolge erscheinen als im syrischen Originale, eine Abweichung, welche, wie S. p. 27 zeigt, wahrscheinlich nur auf einen späteren Abschreiber des armenischen Textes zurückzuführen ist. Der Uebersetzer hat mit fast sklavischer Treue seine Vorlage wiedergegeben, mehrfach auf Kosten seines Armenischen spezifische Eigenthümlichkeiten des Syrischen nachgebildet und ganz absurde Irrthümer sich zu Schulden kommen lassen, die nur aus leicht erkennbaren Schreibfehlern in seiner Vorlage oder aus sehr gedankenlosen Lesefehlern seinerseits erklärt werden können (p. 27—28). Auf der anderen Seite zeigt er jedoch auch wieder eine zu große Selbständigkeit, erlaubt sich kleinere Zusätze oder kürzt den Wortlaut seiner Vorlage zusammenfassend ab (p. 28—29). Auf p. 29—30 macht Sasse einige Emendationsvorschläge zu dem syrischen Texte der zehn ersten Traktate auf Grund der armenischen Version. Leider wimmelt jedoch Antonelli's Ausgabe der letzteren von Fehlern aller Art. Lagarde sagt von der 1824 zu Constantinopel erschienenen Ausgabe des armenischen Textes, welche nur ein Abdruck der (von S. benutzten) römischen Edition vom J. 1756 ist, sie leiste „an Liederlichkeit das Menschenmögliche". S. stellt p. 31—33 eine ansehnliche Reihe von Verbesserungsvorschlägen zu dem armenischen Texte der vier ersten Traktate zusammen.

Der dritte und letzte Abschnitt, p. 34—40, ist den Citaten des A. aus der heiligen Schrift gewidmet. An solchen Citaten sind unsere Traktate außerordentlich reich; jeder Satz wird aus der heiligen Schrift bewiesen oder erläutert. Dieser Umstand, verbunden mit dem hohen Alter des A., verleiht seinen Abhandlungen natürlich eine große Bedeutung für die Kritik der syrischen Bibelübersetzungen. De Lagarde schrieb (Gesammelte Abhandlungen, S. 92): nisibeni illius Jacobi orationes a Nic. Antonello ... armenice editas ... ad versionem bibliorum syriacam et cognoscendam et emendandam utilissimas esse ipso usu didici. Indessen mahnte Wright pref. p. 16 mit großem Rechte zur Vorsicht. A. citirt durchweg

[1]) Irrig nimmt Schönfelder (S. 203) an, daß die Bibelcitate in dem armenischen Text des Aphraates nichts mit der armenischen Bibelübersetzung gemeinsam hätten.

aus dem Gedächtnisse, woraus sich nothwendig Abänderungen des Wortlautes, Auslassungen und Erweiterungen, oder auch Vermengungen verschiedener Stellen ergeben mußten. S. geht hier mit besonderer Sorgfalt zu Werke; seine Ausführung ist wenig umfangreich, erweist sich aber als die Frucht ausdauernden Fleißes und großer Umsicht. Die Citate des A. aus dem Alten Testamente stimmen im Großen und Ganzen mit unserem Peschitthotexte überein. Es erhellt daraus das hohe Alter kleinerer Verderbnisse dieses Textes, mancher Fehler in den Eigennamen und einzelner Zusätze. Nicht selten aber weichen auch die Anführungen bei A. von dem heutigen Texte ab, während sie mit den Masorethen zusammentreffen und dadurch auf spätere Entstellungen der Peschittho hindeuten. Die Citate aus dem Neuen Testamente weisen weit stärkere Differenzen von unserem Peschitthotexte auf. Sehr interessant ist die Wahrnehmung, daß der Evangelientext des A. vielfach eine nahe Verwandtschaft zeigt mit der von Cureton und Roediger fragmentarisch herausgegebenen Evangelienübersetzung, welcher gegenüber die heutige Form der Peschittho sich als eine spätere Bearbeitung darstellt. Was endlich der Umfang des Bibelkanons bei A. anlangt, so benützt er von den deuterokanonischen Bestandtheilen des Alten Testamentes wenigstens die beiden Bücher der Machabäer, während er nach Sasse von den neutestamentlichen Schriften den 2. Brief Petri, den 2. und 3. Brief Johannis, den Brief Judae und die Apokalypse nicht gebraucht. Hier hätte bemerkt werden müssen, daß Aphraates überhaupt gar keine Briefe außer den paulinischen benutzt, da auch Jakobus nirgends citirt wird und die wenigen vermeintlichen Citate aus dem ersten Petrus- und Johannes-Brief sich als illusorisch erweisen.

Referent vermag nicht abzusehen, warum S. (wie auch Schönfelder) die zum Mindesten mißverständliche Bezeichnung der Abhandlungen des A. als sermones homiletici oder sermones oder homiliae noch beibehält. — Die Angabe p. 10, unsere Abhandlungen stünden größtentheils unter sich in einem inneren Zusammenhange, bedarf bedeutender Einschränkung. — Die Uebersetzung der Aufschrift des 14. Traktates, (p'jâsâ = πεῖσις) durch deprecatio discordiarum (p. 10, 27) ist eine unglückliche. — Der Annahme Wright's (wie auch Nöldeke's und Bickell's), die mehrerwähnte Synode vom J. 344 sei zu Seleucia-Ktesiphon abgehalten

worden, schließt Referent sich an. S. hätte nicht entgegen halten sollen, für ein solches Konzil fehle eine historische Bezeugung. Liegt ja von einer sonstwo von den Bischöfen Persiens im J. 344 abgehaltenen Synode ebensowenig eine anderweitige Nachricht vor. — Die Notizen über den schriftlichen Nachlaß des A. bei Barhebraeus und bei Gennadius, p. 14—15 und p. 23—24 hätten eingehender erörtert werden dürfen. Warum werden des Gennadius Worte erst p. 23 und nicht vielmehr schon p. 15 mitgetheilt? Der Titel de gentium conversatione bei Gennadius kann wohl nur auf den 16. Traktat gehen und möchte conversatione abzuändern sein in convocatione. — Die genauere Umgrenzung der Entstehungszeit der armenischen Version der Abhandlungen des A. erscheint sehr problematischer Natur. Die Behauptung p. 25, die armenische Bibelübersetzung sei um das Jahr 432 angefertigt worden, ist mehr als kühn. Nicht weniger gewagt ist die andere These p. 26, der armenische Uebersetzer des A. würde den Satz, daß die Welt, in sechs Tagen von Gott erschaffen, sechs Jahrtausende bestehen werde (Trakt. 2 § 13), wohl nicht unverändert gelassen haben, wenn er nach dem Jahre 500, in welches nach der Chronologie der Septuaginta die Vollendung des sechsten Jahrtausends fiel, gelebt hätte. Kann doch dem Uebersetzer auch nicht eine einzige sachliche Aenderung nachgewiesen werden! Im Uebrigen würde allerdings eine „Emendation", wie sie S. unserem Uebersetzer zutraut, durchaus nicht ohne Beispiel sein. So sagt der Patriarch Germanus von Constantinopel (gest. 740), Hippolytus von Rom habe die zweite Ankunft Christi auf das J. 6500 der Welt berechnet, während in Wahrheit nach Hippolytus ebenso wie nach A. im J. 6000 der Herr als Richter wieder kommen und diese Welt ein Ende nehmen soll. Overbeck Quaestionum Hippolytearum specimen (Jena 1864) p. 31 bemerkt mit Recht: Germanus codice Hippolyti usus esse videtur, pro hominum saeculi octavi desideriis correcto. — Die Emendationsvorschläge zu dem syrischen Texte der zehn ersten Traktate auf Grund der armenischen Version p. 29—30 sind mit Vorsicht aufzunehmen. Es ist von vorneherein sehr unwahrscheinlich, daß diese Uebersetzung bei der kritischen Feststellung des Originaltextes wesentliche Hülfe leisten werde. Reichen ja die syrischen Handschriften ohnehin bis in die Zeit hinauf, aus welcher die armenische Version stammt, die uns überdies nur in so mangelhafter Gestalt vorliegt. Nach

dem ersten jener Vorschläge wäre für nuhrê dam'schîchâ (das Licht Christi) bei Wright p. 13, Z. 20—21 mit dem Armenier zu lesen s'bar'thâ dam'schîchâ (das Evangelium Christi). Aber warum denn hier der leichteren Lesart den Vorzug geben vor der schwierigeren? Der Armenier hat nicht bloß übersetzen, sondern zugleich erklären zu sollen geglaubt, wie ja Aehnliches mehrfach vorkommt; vgl. S. p. 28—29. Der zweite Vorschlag, chubbê dam'schîchâ (die Liebe Christi) bei Wright p. 39, Z. 13 auf Grund des armenischen Textes abzuändern in chubbâ m'nîchâ (die friedenstiftende Liebe), ist schon weit ansprechender. Im 5. Traktate ist die von Sasse und Schönfelder verlangte Abänderung der Stelle p. 99 Z. 3 nach dem Armenischen unbedingt zuzugeben[1]), aber nicht Schönfelder's Vorschlag (S. 232), die Textlesart kâj'mîn (sie halten zurück, enthalten vor) in qâj'mîn zu verändern (p. 100, Z. 6). — Es wäre wohl nicht allzu mühsam gewesen, die Bibelcitate beim hl. Ephrem nachzusehen und mit denjenigen bei A. zu confrontiren. Aus der Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung derselben untereinander hätte sich der Werth und die Bedeutung der Citate bei A. für die Kritik der Peschittho richtiger würdigen und genauer bestimmen lassen. — An Druckfehlern notire ich p. 13, Z. 11: 286 für 268, p. 14 Anm., Z. 5: claris für charis, p. 16, Z. 17: animadvertentur für animadvertantur.

München. Bardenhewer.

Specielle Moraltheologie. Erster und zweiter Theil oder die Lehre von den Tugenden und Pflichten des Menschen in seinem Verhältniß zu Gott und zu sich selbst. Von Dr. Joseph Schwane, o. ö. Professor der Theologie an der königlichen Akademie zu Münster. Mit Approbation des Hochw. Erzb. General-Vicariats zu Freiburg. Freiburg. Herder, 1878. SS. IV. 320.

Die Art und Weise, in der an manchen Universitäten die Moraltheologie behandelt wird, hat einige Aehnlichkeit mit der Lehrweise des früheren Mittelalters. Es wurde zwar damals die Moral im Gegensatze zum gegenwärtigen theologischen Lehrplane im Zu-

[1]) Es versteht sich von selbst, daß Aphr. die Römer, denen er Sieg über die Perser wünscht, nicht mit ihrem bekannten Namen bezeichnen durfte. Die Erklärung der „Söhne Esau's" durch „Römer" im syrischen Text muß also eine spätere Glosse sein.

sammenhange mit der Dogmatik vorgetragen, allein der Zweck, den man zu erreichen strebte, war damals vom jetzigen nicht viel verschieden. Wie der hl. Thomas im 2. Theile seiner theologischen Summa zunächst eine wissenschaftliche Darstellung der Lehre von der christlichen Tugend und Vollkommenheit zu geben beabsichtigte, und wie neben diesem Unterrichte in der Moral eine Summa casuum conscientiae die nächste Vorbereitung auf die Verwaltung des Bußsacramentes vermittelte; so behandelt man jetzt die eigentliche Sittenlehre auf der Universität, und überläßt es den Seminarien, für die Zwecke der Seelsorge und der Beichtpraxis eine Casuistik zu lehren.

Wir wollen keinen Vergleich anstellen zwischen der wissenschaftlichen Höhe der alten und jetzigen Moraltheologie; so viel ist sicher, daß die Casuistik gegenwärtig ohne Vergleich höher steht als die eigentliche Moraltheologie. Während man sich in den letzten Decennien mit der ganzen Kraft, wenn auch mit wechselndem Geschick, auf die Bearbeitung der sogenannten Moraltheologie des hl. Alphons geworfen und dadurch vortreffliche Handbücher und Leitfäden zur Verwaltung des Bußsacramentes geschaffen hat, wurde die Darstellung des christlichen Tugendlebens, des eigentlichen Gegenstandes der Moral, weniger berücksichtiget, oft ganz vernachlässiget. Es kann deßhalb nur als ein glücklicher Gedanke bezeichnet werden, daß Professor Schwane bei Bearbeitung seiner speciellen Moraltheologie es sich zur besonderen Aufgabe gestellt hat, „diese Seite der Moral. welche früher als die Hauptaufgabe derselben betrachtet wurde, an der Hand der großen älteren Theologen wieder in ein helleres Licht zu stellen und ihr die gebührende Bedeutung zurückzugeben.“ Es ist ganz gewiß in hohem Grade anregend, das von der göttlichen Gnade erhobene und verklärte christliche Tugendleben, das Gott der Herr von seinen Adoptivkindern verlangt und erwartet, und das diese vorbereitet und befähigt zum ewigen und beseligenden Besitze und Genusse des höchsten Gutes, in seiner ganzen Größe, Schönheit und Erhabenheit kennen zu lernen. Diese Kenntniß will Schwane seinen Lesern vermitteln.

Das christliche Tugendleben äußert sich nach einer dreifachen Richtung hin, in den Tugenden des Menschen gegen Gott: Glaube, Hoffnung, Liebe, Gottesverehrung, Buße, Dankbarkeit; gegen sich selbst: Klugheit, Starkmuth, Mäßigkeit, Demuth, Sanftmuth, Keusch-

heit, Armuth; gegen den Nächsten: Gerechtigkeit, Pietät, Gehorsam, Wahrhaftigkeit, Treue u. s. w. Die Tugenden des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst bilden den Inhalt des Buches, das wir eben besprechen; die Tugenden des gesellschaftlichen Lebens sind der Gegenstand einer von Schwane schon vor Jahren herausgegebenen Schrift; beide zusammen vollenden die specielle Moraltheologie.

Mit besonderer Vorliebe sind die theologischen Tugenden bearbeitet, deßhalb ist ihnen auch eine ziemlich ausführliche Darstellung zu Theil geworden. Im Abschnitte über den Glauben sind die genauen und eingehenden Bestimmungen des vaticanischen Concils pietätvoll berücksichtiget und ausgiebig verwerthet worden; in die ganze Abhandlung ist die Lehre von den Gaben des hl. Geistes trefflich verflochten. Es ist in der That sehr zu bedauern, daß der Studirende der Theologie bei dem jetzigen theologischen Lehrplane von diesen ebenso nützlichen wie erhebenden Lehrstücken fast gar keine andere Kenntniß bekommt, als die er aus ascetischen Schriften sich nothdürftig zu verschaffen sucht; und doch sind hierin sowohl die hauptsächlichsten Principien als auch die wichtigsten Thätigkeiten des übernatürlichen Tugendlebens beschlossen. Läßt auch Schwane's Bearbeitung an Genauigkeit in den Begriffsbestimmungen, an Schärfe und Gründlichkeit in der Beweisführung und an Schönheit der Darstellung noch etwas zu wünschen übrig; so müssen wir es ihm jedoch danken, daß er diesen Weg betreten, dieses Feld bearbeitet hat.

Wo von den Gegensätzen des Glaubens, im Besondern von der Häresie die Rede ist, sagt Schwane S. 52: „Ist der Betreffende sogar ein Priester, so ist die Untreue nicht nur eine größere, sondern die Sünde (der Häresie) erhält dadurch eine andere Species, oder es wird vielmehr ein neuer specifischer Charakter hinzugefügt, indem es eine Amtspflicht des Priesters ist, die göttliche Wahrheit zu verkünden.“ Dieser Satz ist zum wenigsten sehr ungenau. Handelt es sich um die Art und Beschaffenheit der inneren Sünde, so ist die Häresie des Laien von der Häresie des Priesters in Nichts verschieden; handelt es sich um die geäußerte und verbreitete Häresie, so verfällt dadurch sowohl der Laie als der Priester der Excommunication und beide begehen der Art und Beschaffenheit nach wieder dieselbe Sünde, nur daß vielleicht beim Priester, der Häresie verbreitet, das Aergerniß, das er dadurch gibt, größer ist; handelt es sich endlich um einen Priester, der zugleich Pfarrer ist, so begeht

er allerdings durch Verleitung seiner Pfarrkinder zur Häresie noch eine Sünde gegen die Gerechtigkeit, die ein Laie nicht begehen würde, weil er die besonderen Verpflichtungen nicht hat, die dem Pfarrer seinen Pfarrangehörigen gegenüber obliegen.

„Freilich erhalten," heißt es S. 77, „die Hoffnung und die Liebe erst im Himmel ihre Vollendung, aber wohl nicht eine specifische Veränderung, wie der Glaube." Warum nicht? Ein Grund wird nicht angegeben; allein wenn zugestanden wird, daß der Glaube im Jenseits eine Veränderung erfahre, weil er seines eigentlichen Gegenstandes entbehrt und in Schauen übergeht, so ist dasselbe auch von der Hoffnung zu sagen. Im Himmel hört der eigentliche Gegenstand der Hoffnung, Gott als ein künftiges, noch zu erreichendes und erstrebbares Gut, auf und geht in Besitz und Genuß über.

Wenn S. 90 gesagt wird, „die begehrliche Liebe habe ein accidentelles, die eigentliche ein subsistirendes Gut, eine Person, zum Objekt," so ist es allerdings richtig, daß der Gegenstand der begehrlichen Liebe *für den Begehrenden* ein accidentelles Gut ist, *an sich* aber kann es ebensowohl etwas Accidentelles, wie etwas Subsistirendes, ja sogar etwas Persönliches sein. Man kann doch wohl mit begehrlicher Liebe ebenso Tugend und Wissenschaft, wie ein Landgut und dessen Besitzer oder ein Buch und den Verfasser desselben lieben.

Wenn die Pflicht des Almosengebens S. 133 eine Pflicht der justitia legalis genannt wird, so kann unter der justitia legalis wohl nur die Gerechtigkeit verstanden werden insofern sie alle Tugenden in sich begreift und jede Tugendübung eine Aeußerung der justitia legalis im weiteren Sinne ist; denn eine Pflicht der Gerechtigkeit im engeren Sinne inwiefern sie nämlich eine specifische Tugend ist, kann das Almosengeben in keinem Falle genannt werden.

Der Ausdruck „attentio virtualis" ist in der Moral ungebräuchlich und in der Weise, wie er S. 182 auf das Anhören der hl. Messe angewendet wird, mißverständlich. Er soll die Aufmerksamkeit des Geistes auf die Opferhandlung bezeichnen, die durch freiwillige Zerstreuungen nicht aufgehoben wird. Die attentio interna virtualis wird dann zur Pflicht gemacht; denn der anscheinend beschränkende Beisatz ist von keinem Belange. An derselben Stelle wird gesagt: „Einige Theologen haben zwar die Pflicht der attentio interna ganz geläugnet, aber wohl mit Unrecht." Wir wollen diese

Behauptung nicht beanstanden, aber die Begründung, die dafür vorgebracht wird, will uns nicht genügen.

In der Abhandlung von der Tugend der Gottesverehrung hat neben der Frage nach dem Ursprung der Sonntagsfeier das Lehrstück über den Eid eine verhältnißmäßig weitläufige, aber, wie uns scheint, minder glückliche Behandlung erfahren. So sehr sich Schwane sonst an die alten Theologen besonders an den hl. Thomas anschließt, so hat er es doch hier vorgezogen, zum Theile wenigstens eigene Wege zu gehen. Es verdient nun das ganz gewiß keinen Tadel, wofern sich nur, was Neues vorgetragen wird, wissenschaftlich rechtfertigen läßt; allein die von der hergebrachten Lehre hierin abweichenden Behauptungen, weitentfernt einen Fortschritt zu bedingen, sind, so will es scheinen, nicht haltbar.

Der „promissorische Eid“ wird S. 187 gegen die Lehre der Salmanticenses und des hl. Alphons mit Berufung auf Suarez richtiger als specifisch verschieden vom „assertorischen“ hingestellt, weil die Pflichten der Treue zu denen der Wahrhaftigkeit und Gottesverehrung beim promissorischen Eide als specifisch verschiedene noch hinzukommen. Wir wollen hier kein Gewicht darauf legen, daß Suarez selbst an der von Schwane citirten Stelle n. 5 allerdings sagt, in eam (sententiam) sum valde propensus; aber gleich darauf n. 6, nachdem er die Ansicht von der specifischen Verschiedenheit des Versicherungs- und Versprechungseides erörtert und geprüft hat, zum Schluße kommt, daß die zwei genannten Eidesformen vielleicht wahrscheinlicher (probabilius fortasse) sich nicht specifisch unterscheiden. Jedenfalls läßt sich die von Schwane bevorzugte Ansicht kaum durch Wahrscheinlichkeitsbeweise erhärten; derlei Meinungen sind aber in der Moral von gar keinem Belange. Wir läugnen nun gewiß nicht, daß eine Seite des Fortschrittes, den die Moraltheologie oder besser die Casuistik machen kann und soll, darin besteht, daß der große Ballast probabler Ansichten und Lehrmeinungen, die in den casuistischen Handbüchern von einer Generation zur anderen traditionell sich fortwälzen, reducirt und wo möglich durch die Kraft wissenschaftlicher Beweisgründe entweder als falsch erwiesen oder zu gewiß wahren Lehren erhoben werden. Ist das im vorliegenden Falle geschehen? Sehen wir uns also die Beweisführung Schwane's näher an. Er sagt, die beiden Formen des Eides seien specifisch von einander verschieden, weil beim promissorischen

Eide die Pflichten der Treue zu denen der Wahrhaftigkeit und Gottesverehrung noch hinzukommen. Das ist nicht richtig. Wenn ich einem Anderen gegenüber versichere: Dieser Wald gehört mir, ich habe ihn von meinen Vorfahren geerbt, und ein anderesmal verspreche: Ich werde zum Baue der neuen Pfarrkirche tausend Mark hergeben; so bindet mich im ersten Falle die Pflicht der Wahrhaftigkeit, im anderen die der Wahrhaftigkeit und Treue zugleich. Diese Pflichten bestehen also schon vor dem Eide und entspringen dort aus der Versicherung, hier aus dem Versprechen. Wenn nun jene Versicherung und dieses Versprechen durch einen Eid bekräftiget wird, so tritt zu den schon vorhandenen Pflichten durch den Eid in beiden Fällen die Pflicht der Gottesverehrung hinzu, durch den Versicherungseid wird die Pflicht der Wahrhaftigkeit und durch den Versprechungseid die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Treue durch die Pflicht der Gottesverehrung verschärft. Der ganze Unterschied zwischen dem assertorischen und promissorischen Eide besteht also darin, daß bei jenem Gott zum Zeugen einer gegenwärtigen oder schon gesetzten, bei diesem zum Zeugen oder besser zum Bürgen einer künftig zu setzenden Thatsache angerufen wird. Wenn nun „Gott zum Zeugen der Wahrheit anrufen“ und „Gott zum Bürgen des gemachten Versprechens anrufen“ wesentlich verschiedene Dinge sind, dann sind die beiden genannten Eidesformen wesentlich von einander verschieden; und wirklich ist auch das der Hauptgrund, auf den Suarez sich beruft. Es ist nicht unsere Sache, diese Beweisführung zu prüfen; wir wollten nur zeigen, daß die von Schwane gebrauchte Begründung nach unserem Dafürhalten der Beweiskraft entbehrt.

Aber auch der zur Giltigkeit des Eides nothwendige Gebrauch einer Eidesformel wird S. 189 über Gebühr ausgedehnt. Der schwört ja doch einen wahren und bindenden Eid, der ohne eine Formel zu gebrauchen Gott in seinem Innern zum Zeugen oder Bürgen anruft und zum Zeichen des inneren Schwures die Hand auf das Meßbuch oder das Kreuz legt, oder die drei ersten Finger der rechten Hand erhebt; ja nach der Lehre der alten Moralisten sogar auch der, welcher ohne irgend ein äußeres Zeichen nur in seinem Innern Gott zum Zeugen anruft. Schwane sagt zwar, „es falle der eigentliche Zweck des Eides bei einem bloß inneren Schwure weg“; — der Zweck, den Nebenmenschen in seinem Glauben an die Wahrheit der Aussage und des Versprechens zu stärken, allerdings; aber

der Zweck, sich durch die Pflicht der Gottesverehrung zu binden nicht. Denn was hindert, daß man sich zu einer persönlichen Leistung in seinem Innern nicht nur durch einen Vorsatz, sondern durch ein Gelübde oder einen Eid verpflichte?

In der Abhandlung über die Tugend der Mäßigkeit ist uns aufgefallen, was von der parvitas materiae in den Sünden der Unlauterkeit gesagt wird. Nach der Lehre der Moralisten kann von einer parvitas materiae in diesem Punkte dann die Rede sein, wenn das Ungeordnete nicht direct intendirt, sondern nur in seiner Ursache gewollt bezw. zugelassen wird. Denn weil Handlungen, welche das Ungeordnete zur Folge haben, in größerem oder geringerem Maße auf dasselbe einfließen können, so kann je nach dem Grade dieses Einflusses eine gravis oder nicht gravis materia vorhanden sein. Wenn nun Schwane sagt, die parvitas materiae sei vorhanden, wenn an sich erlaubte Handlungen das Ungeordnete zur Folge haben, ohne daß dieses direct gewollt, oder so daß es geradezu nicht gewollt werde, — so ist für's erste nicht ersichtlich, worin die parvitas materiae zu suchen sei, dann ist es für unsere Frage ganz einerlei, ob die Handlungen an sich (abgesehen von ihrem Einfluß) erlaubt oder unerlaubt sind, da ja auch unerlaubte Handlungen, wie z. B. übermäßiger Genuß geistiger Getränke, oft einen geringen und unbedeutenden Einfluß üben können.

Im Allgemeinen empfiehlt sich Schwanes Moraltheologie durch kirchlichen Geist und correcte Doctrin und würde an Nützlichkeit und Interesse noch viel gewonnen haben, wenn sie mit frischeren Farben und wärmeren Tönen gearbeitet wäre.

Innsbruck. Noldin S. J.

Symmicta. Von Paul de Lagarde. Göttingen, Dieterich, 1877. 232 S.

Semitica. Von demselben. Erstes Heft. Aus dem 23. Bande der Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Im gleichen Verlage, 1878. 7[illegible] S.

Bevor wir Lagarde's angeführte Schriften aus den letzten zwei Jahren eingehender besprechen, möge ein kurzer Rückblick auf seine früheren, bisher keineswegs nach Gebühr beachteten und benutzten, literarischen Leistungen gestattet sein. Schon eine bloße Aufzählung

derselben erfüllt mit Achtung vor dem eisernen Fleiße, welcher trotz langjähriger Hemmung durch ungünstige und aufreibende Lebensstellungen so viele Textausgaben und Untersuchungen zu liefern vermochte. Die vielseitige und dabei gründliche Gelehrsamkeit, welche der Verfasser in knappster, präcisester Fassung verwendet, die Strenge seiner wissenschaftlichen Methode, der sittliche Ernst, mit welchem er alle seine Arbeiten als ein Wirken im Dienste Gottes, als Hilfsmittel zur Erkenntniß der religiösen Wahrheit und zum Leben in Gott betrachtet, läßt uns um so mehr bedauern, daß ein so reicher und edler Geist zwar die Hohlheit des gewöhnlichen Protestantismus und Liberalismus durchschaut, aber eigenen blendenden Irrthümern nachgeht, daß er zwar die schönsten Zeugnisse für manche katholische Wahrheiten ablegt, aber dafür andere, zuweilen sogar in sarkastischer, wegwerfender Weise, ablehnt, indem ihm ihr unzertrennlicher Zusammenhang und ihre gleichmäßige Garantie durch die unfehlbare, von Gott eingesetzte Autorität verborgen ist. Wenn wir auch gegenüber solchen, das katholische Gefühl schmerzlich berührenden Aeußerungen scharfe Worte vermeiden, so wird uns dies durch die Hoffnung erleichtert, daß ein so eifrig die Wahrheit suchender und von Rücksichten auf Menschen so freier Forscher doch endlich zur vollen Wahrheit durchdringen, und der Ausspruch des h. Augustin: Magnos gressus faciunt, sed extra viam, nicht immer von ihm gelten werde. Auch schweben uns die Worte desselben Heiligen an die Genossen seines früheren Irrthums vor: „Diejenigen mögen euch mit Härte behandeln, welche nicht wissen, wie mühsam die Wahrheit errungen wird."

Mit Uebergehung aller Schriften Lagarde's, welche die Theologie nur indirekt oder gar nicht berühren, namentlich seiner bedeutenden Leistungen auf dem Gebiete armenischer, überhaupt eranischer Philologie[1]), erwähnen wir zunächst seine bibelkritischen Ar-

[1]) Doch müssen wenigstens zwei in solchem Zusammenhang vorkommende Auseinandersetzungen aus den „Gesammelten Abhandlungen" (Leipzig bei Köhler, 1866) hier berührt werden. Auf S. 37 wird die Uebereinstimmung des Sprachgebrauchs zwischen den vier mosaischen Liedern (Exod. 15; Deut. 32. 33; Psalm 90) nachgewiesen, und S. 161—165 der Name des Purimfestes mit dem zehntägigen persischen Todtenfest Fôrdigân zu identificieren gesucht. Letztere Ausführung ist frappant und mit großartiger Gelehrsamkeit geschrieben, dürfte aber doch die

beiten. Für den hebräischen Text des alten Testamentes hat er in Form von Beilagen zu den „Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien", zu den Onomastica sacra, den Prophetae chaldaice und dem Psalterium Hieronymi eine Anzahl von Verbesserungen vorgeschlagen, alle beachtenswerth, viele evident richtig. Weit mehr noch hat er sich mit den Uebersetzungen des alten Testamentes, insbesondere mit der Septuaginta, befaßt, um aus ihrem richtig konstituierten Texte die von den Uebersetzern gebrauchte hebräische Vorlage herzustellen und so einen selbstständigen Zeugen neben dem gewaltsam gleichmäßig gemachten masoretischen Texte zu gewinnen. Die Einleitung zu den „Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien" (1863, Straßburg bei Trübner, wie alle folgenden Schriften, bei denen kein anderer Verleger erwähnt ist) stellt den seitdem allgemein angenommenen Grundsatz auf, daß alle Handschriften des masoretischen Konsonantentextes auf ein einziges Exemplar zurückgehen, und gibt die Principien an, nach welchen die der alexandrinischen Uebersetzung zu Grunde liegende hebräische Vorlage zu ermitteln ist. In der Schrift selbst werden diese Prinzipien an den Proverbien praktisch durchgeführt. Den Anfang zu einer kritischen Ausgabe der Septuaginta machte Lagarde 1868 mit der Genesis graece, welcher Hieronymi quaestiones hebraicae in librum Geneseos beigefügt sind.

Auch auf die zur Feststellung des ursprünglichen alexandrinischen Textes so wichtigen Uebersetzungen aus der Septuaginta hat Lagarde viele Arbeit verwendet. Im Jahre 1867 erschien „der Pentateuch koptisch", 1875 Psalterii versio memphitica (nebst umfangreichen Theilen der memphitischen Proverbien und der sahidischen Psalmen). Im folgenden Jahre stellte Lagarde in seinem Psalterium Job Proverbia arabice drei aus der Septuaginta geflossene arabische Psalmenübersetzungen (die römische, aleppinische und Polyglottenausgabe) mit der aus der Peschittho entnommenen von Kuzchaija zusammen, woran sich die Proverbien in dem der Septuaginta folgenden Polyglottentext, Job in demselben, hier aber aus der Peschittho übersetzten Text und in einer handschriftlichen

große ihr entgegenstehende Schwierigkeit nicht wegschaffen, daß der Name eines der populärsten Feste unmöglich durch einen bloßen Abschreibefehler verändert werden konnte.

Uebersetzung aus dem Koptischen anschließen. In den besonders für Vorlesungen bestimmten Psalmi 1—49 arabice (1875) sind die beiden zuerst genannten Psalmentexte mit Variantenverzeichnissen abgedruckt.

Zur Septuagintakritik ist auch (abgesehen davon, daß Jesus Sirach sicher direkt aus dem Hebräischen in das Syrische übersetzt ist) die aus alten Handschriften entnommene syrische Ausgabe der deuterokanonischen Bücher, nebst III. Esdr., III. Machab. und dem apokryphischen Baruch zu rechnen (Libri veteris testamenti apocryphi syriace, 1861), deren Wichtigkeit um so größer ist, als hier die Septuaginta theils Original, theils fast überall der einzige Ersatz für die verlorene Urschrift ist.

Die anderen Uebersetzungen des alten Testaments haben zwar nicht den hohen kritischen Werth der Septuaginta, aber doch einen bedeutenden exegetischen und geschichtlichen. Auch für sie hat Lagarde vieles geleistet. In den Prophetae chaldaice (1872) gab er nach der ältesten Handschrift das Targum zu Josue, Richter, Ruth, den vier Königsbüchern und den Propheten (dabei zum erstenmale die am Rande erhaltenen Fragmente einer anderen Uebersetzung), in den Hagiographa chaldaice (1873) die Targumin zu den übrigen alttestamentlichen Büchern, mit Ausnahme des Pentateuchs, heraus. Arabische Uebersetzungen des Pentateuchs aus dem Hebräischen und der Peschittho veröffentlichte er in den „Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs" (1867), deren erster Band Genesis und Exodus in der Version des Saadias, Levitikus, Numeri und Deuteronomium nach syrischer Vorlage enthält, während im zweiten ein aus der Peschittho übersetzter arabischer Genesistext durch eine Katene aus patristischen und monophysitischen Werken erklärt wird. Noch ist hier die kritische Ausgabe des nicht in kirchlichen Gebrauch gekommenen Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi (1874) zu erwähnen. Die älteste Handschrift, der Codex Amiatinus, ist dabei allerdings unberücksichtigt geblieben, da der Herausgeber deren Publikation in den Biblia vet. testamenti latina von Heyse und Tischendorf nicht für genügend hielt und die genauere Uebereinstimmung des Codex Amiatinus mit dem masoretischen Text den Emendationen eines bekehrten Juden zuschrieb. Wie es sich nun auch damit verhalten möge, jedenfalls hat Lagarde bewiesen (Genesis graece, S. 23—24, Psal-

terium Hieronymi, S. VII—VIII), daß derartige spätere Korrekturen in die Schriften des h. Hieronymus eingedrungen sind[1]).

Für die Textkritik des neuen Testamentes hat Lagarde in dem Programm De novo testamento ad versionum orientalium fidem edendo (wiederabgedruckt in den „Gesammelten Abhandlungen", S. 85—119) eine solide Grundlage gelegt, indem er zeigt, wie durch methodische Vergleichung der ältesten Uebersetzungen und Vätercitate mit den nichtrevidierten griechischen Handschriften wenigstens der im 2. Jahrhundert verbreitetste Text hergestellt werden kann. Von Versionen des neuen Testamentes edierte er Epistulae novi Testamenti coptice (1852), ferner „Die vier Evangelien arabisch aus der Wiener Handschrift" (1864) und die arabische Apokalypse (nebst Fragmenten eines Kommentars des h. Hippolyt zu diesem Buche) in dem vergriffenen Ad analecta sua syriaca appendix (1858).

Von patristischen Texten finden sich in den Analecta syriaca (1858, vergriffen) mehrere Schriften und Fragmente des h. Gregorius Thaumaturgus[2]), die von den Monophysiten untergeschobenen Briefe des Papstes Julius I. (griechisch ebenfalls in Titi Bostreni graece), Fragmente des h.

---

[1]) Dem Psalterium Hieronymi sind mehrere theologische Excurse beigegeben. Der erste sucht nachzuweisen, daß der Gottesname Jahve (Jehova) nicht als Kalbildung den nothwendig und unwandelbar Seienden, sondern als Hiphilbildung denjenigen bedeute, welcher in das Dasein ruft, also seine Verheißungen erfüllt. Dieser Auffassung steht entgegen, daß sie die Worte: „Ich bin der ich bin" (Exod. 3, 14) als ausweichende Zurechtweisung fassen muß, während sie doch offenbar eine Erklärung des Gottesnamens enthalten, da im selben Verse das „Ich bin" als Synonymum von Jahve gebraucht wird. In dem letzten Excurs wird das Proömium des Lukasevangeliums als Nachahmung des Anfangs der Schrift De materia medica von Dioskorides aus Tarsus bezeichnet. Die beiden anderen werden wir nachher besprechen.

[2]) Die Schrift *ἡ κατὰ μέρος πίστις* (griechisch im Anhang zu Titi Bostreni graece) ist jedenfalls von den Monophysiten interpoliert. Daß sich aber unter dem von Lagarde Mitgetheilten und bisher noch so gut wie gar nicht Beachteten echte Schriften des Thaumaturgen befinden, kann ich aus dem 210. Brief des h. Basilius beweisen, wo eine an Gelianos oder Ailianos gerichtete Schrift des Thaumaturgen erwähnt wird. Dieser Name ist offenbar identisch mit dem Gajanos in Analecta S. 31, Z. 13.

Hippolyt[1]), ferner die fälschlich dem Papste Xystus I. zugeschriebenen Sentenzen des heidnischen Philosophen Sextus, Stellen aus dem Diodor und dem Mopsuestener Theodor, sowie ein Brief des monophysitischen Araberbischofs Georg. Im Jahre 1859 veröffentlichte Lagarde zuerst das vollständige Werk eines Kirchenvaters aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, des Titus von Bostra (Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace) in der syrischen Uebersetzung und gleichzeitig die Ueberreste des Originaltextes mit Ausscheidung der bis dahin irrthümlich dazu gerechneten fremden Bestandtheile (Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece). Noch gehören hierher die Onomastica sacra (1870), welche die Schrift des Eusebius „über die Ortsnamen in der heil. Schrift" und deren Uebersetzung durch den h. Hieronymus, sowie des letzteren Liber interpretationis hebraicorum nominum und mehrere anonyme griechische Erklärungen der biblischen Eigennamen in einer zweibändigen kritischen Ausgabe liefern.

Ganz besondere Sorgfalt hat Lagarde der ältesten kirchenrechtlichen Literatur zugewendet, wenn wir so die zum Theil pseudepigraphischen Schriften aus den ersten Jahrhunderten nennen dürfen, welche sich über Verfassung, Verwaltung, Disciplin und Gottesdienst der Kirche verbreiten. Von der wichtigsten dieser Schriften, den sog. apostolischen Konstitutionen, veranstaltete er eine kritische Ausgabe des griechischen Textes (Constitutiones Apostolorum, 1862). Noch größere Verdienste erwarb er sich um die Konstitutionen durch Veröffentlichung einer syrischen Handschrift (Didascalia Apostolorum syriace, 1854, vergriffen), welche dieselben in ihrer von Epiphanius beschriebenen, aber im Griechischen nirgends mehr vorhandenen Urgestalt enthält, also ohne die beiden letzten Bücher, und in den sechs ersten ohne die von einem Arianer des 4. Jahrhunderts, vielleicht dem Interpolator der Ignatiusbriefe, angebrachten Erweiterungen. Diese Erweiterungen stehen bereits in den anderen orientalischen Uebersetzungen und sind also vor der Hinzufügung des siebenten und achten Buches gemacht worden (vgl. Reliquiae juris eccl. graece, S. IV). Der Inhalt der beiden letzten Bücher findet sich wieder in einem, als Ganzes nur noch in orientalischen Uebersetzungen vorliegenden, pseudoapostolischen und pseudoklementinischen Oktateuch, dessen syrische, leider nur unvollständig erhaltene Version Lagarde in seinen Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae syriace (1856) zuerst herausgegeben und in der Einleitung der Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae graece (1856) nach ihrem Ver-

[1]) Den Originaltext dieses Kirchenvaters enthalten Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece (1858, vergriffen). Nachträge zu den Schriften Hippolyt's stehen in den „Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien", S. 71—82, und in den Constitutiones Apostolorum, S. 282—284 (dieser Apostelkatalog müßte aber jedenfalls interpoliert sein, vgl. nr. 5. 8. 15).



hältniß zu den vollständig vorhandenen Versionen, den beiden koptischen und der äthiopischen, gründlich beleuchtet hat. Dieses merkwürdige Apokryphum enthält in den beiden ersten Büchern das sog. Testament des Herrn, nämlich angebliche Reden Christi[1]), und zwar zuerst sehr sonderbare Belehrungen über das Weltende, dann Verordnungen über kirchliche Aemter, Disciplin, Opferfeier, Gottesdienst und Taufe. Das dritte Buch besteht aus den pseudoklementinischen διαταγαί, Aussprüchen der einzelnen Apostel über Moral und Kirchenverfassung, deren griechisches Original Joh. Wilh. Bickell zuerst veröffentlicht hat. Lagarde hat die wichtige Entdeckung gemacht, daß diese διαταγαί von Klemens Alexandrinus als heilige Schrift citirt werden (Reliquiae graece, S. 76), und dadurch einen festen Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung dieser nebelhaften und proteusartigen Literatur gewonnen. Die Bücher 4—7 entsprechen dem 8. Buche der apostolischen Konstitutionen, das achte enthält die Kanones der Apostel. Vor den apostolischen Kanones ist in der syrischen Handschrift ein anderes altes Apokryphum eingeschoben, in Lagarde's Handschrift irrig die „Lehre des Addäus" genannt, in Wirklichkeit aber, wie wir jetzt aus Cureton's Ancient documents wissen, die „Lehre der Apostel", welches liturgische und disciplinäre Anordnungen der Apostel aufzählt.

Außer dem klementischen Oktateuch enthalten die Reliquiae juris eccl. syriace noch die syrische Uebersetzung der Vota auf der karthagischen Synode vom Jahre 256 (auch griechisch in den Reliquiae graece), die Briefe des h. Cyprian an Quintus und Fidus, den kanonischen Brief des h. Petrus von Alexandrien (griechisch ebendaselbst) und die Antworten des Jakob von Edessa auf Anfragen eines Priesters Addäus. In den Reliquiae graece finden sich noch die auch separat vorkommenden und zum Theil dem h. Hippolyt zugeschriebenen[2]) Abschnitte des achten Konstitutionenbuchs über Charismen und Ordinationen, die aber nach Lagarde (S. VIII) nur Excerpte aus den apostolischen Konstitutionen, nicht Quellen derselben sind, ferner die drei von J. W. Bickell zuerst edierten Apokryphen (Kanones des antiochenischen Apostelkoncils, ὅρος κανονικός der Apostel und die schon erwähnten διαταγαί), die apostolischen Kanones, die kanonischen Briefe der h. Dionysius Alexandrinus und Gregorius Thaumaturgus, ein Fragment aus einer Osterpredigt des h. Petrus von Alexandrien, und des Herausgebers griechische Zurückübersetzung zu dem „Testamente des Herrn" und der „Lehre des Addäus" (richtiger: „Lehre der Apostel").

Endlich erwähnen wir noch Lagarde's bahnbrechende Entdeckungen in

---

[1]) In den koptischen und der äthiopischen Uebersetzung ist die Zurückführung der Vorschriften auf Christum selbst sammt der eschatologischen Einleitung weggelassen und das dritte Buch an die Spitze des Ganzen gestellt.

[2]) Die seitdem von Haneberg herausgegebenen und für ächt gehaltenen Hippolytuskanones stimmen bekanntlich dem Inhalt nach sehr mit dem 8. Buche der Konstitutionen überein.

Betreff des ebionitischen Klemensromans und seiner beiden Bearbeitungen, der Rekognitionen und Homilien. Im Jahre 1861 veröffentlichte er einen syrischen Text aus zwei Handschriften. Die eine (aus dem 9. Jahrhundert) enthält nur die drei ersten Bücher der Rekognitionen und schließt damit das Werk ab; die andere (im Jahre 411 geschrieben) bezeichnet diese drei Bücher als erste Rede, läßt aber dann das 10. Buch der Homilien als dritte, das 11. als vierte, das 12. und 13. als „Tripolitanisches", endlich das 14. Homilienbuch als vierzehnte Rede folgen. Aus diesem Thatbestand zog L. in der Ausgabe der klementinischen Homilien (Clementina, 1865) die Folgerung, daß beide Bearbeitungen aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt sind, sowie daß die Kapitel 2—11 des dritten Rekognitionenbuchs nicht als Interpolation betrachtet werden können (vgl. Anm. zur griech. Uebers. der Proverbien, S. V). Als historischen Kern der Klemenssage betrachtet L. die Tödtung des Flavius Clemens und die Verbannung seiner Witwe Domitilla nach der Insel Pontia, womit er auch die Notiz des h. Epiphanius über Aquila durch Annahme einer Verwechslung zwischen Pontia und Pontus kombiniert.

Nach diesem summarischen Ueberblick über die früheren Arbeiten Lagarde's wenden wir uns dem oben zuerstgenannten Werke zu. Die Symmicta enthalten zunächst den Wiederabdruck mehrerer ausführlicher Recensionen aus den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" und einiger Notizen aus anderen Zeitschriften, mit nachträglichen Zusätzen, sowie eine Abhandlung über die Classification der semitischen Wurzeln; alsdann an bisher Ungedrucktem ein Referat über die zum Theil sehr wichtigen hebräischen Handschriften in Erfurt, das griechische Original einer bisher nur lateinisch veröffentlichten Schrift des Arztes Afrikanus über Gewichte, handschriftliche Auszüge aus dem Werke des h. Epiphanius über biblische Maße und Gewichte, und Uebersetzungen von Friedrich Rückert zu persischen und arabischen Dichtern. Ursprünglich bildeten auch die „Armenischen Studien", eine sprachvergleichende Erklärung des armenischen Wortschatzes, einen Theil der Symmicta; dieselben wurden aber zurückgezogen, für die „Abhandlungen der Göttingischen Gesellschaft der Wissenschaften" umgesetzt und daraus auch als Separatabzug (1878) veröffentlicht. Von den Recensionen erwähnen wir zunächst die ziemlich ungünstige über Dindorf's Ausgabe des Klemens von Alexandrien, wie denn Lagarde häufig darüber klagt, daß heutzutage die Väterausgaben meistens nachlässig und oberflächlich veranstaltet und „patristische Texte gar nicht mehr gelesen, sondern nur noch gedruckt" würden (S. 16). An Dindorf tadelt er mangelhafte Benutzung der Klemenscitate in den Katenen, Uebersehen einiger wiederaufgefundener Fragmente, das Fehlen vieler nothwendiger und zum Theil schon von Anderen vorgeschlagener Textverbesserungen, ungenügende Sacherklärung, unvollständige Anführung der Citate aus der h. Schrift[1]), den Apokryphen und den Klassikern.

[1]) Lagarde nimmt an (Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien, S. 3), daß schon der Septuagintatext des Klemens Alex.

Etwas besser ergeht es der im Auftrag der Wiener Akademie von Hartel besorgten Ausgabe des h. Cyprian. Doch wird ihm, bei aller Anerkennung seiner philologischen Tüchtigkeit, Mangel an Verständniß für die theologische Seite seiner Aufgabe, Nichtunterscheidung der nach Ländern verschiedenen und zum Theil durch ihren Gebrauch als Quellen des Kirchenrechts beeinflußten Textgestaltungen, daher willkürliche Auswahl der Lesarten, unkritisches Ignorieren des handschriftlichen Apparats der alten Ausgaben nachgewiesen. Manchen unserer Exegeten zur Kenntnißnahme und Beachtung wollen wir nicht verschweigen, daß Lagarde, welcher selbst die biblischen Namen ausschließlich nach der Fassung der Septuaginta und Vulgata schreibt, in dieser Kritik Herrn Hartel sehr scharf tadelt, weil dieser daneben auch die Formen der lutherischen Bibel gebraucht. Mit vollem Rechte; denn diese Formen sind nicht nur oft grammatisch falsch, sondern beruhen auch im Princip auf einem muthwilligen Bruch mit der ganzen christlichen Vergangenheit, welche jene Namen von Anfang an nur in den altehrwürdigen, noch aus dem lebenden Hebräisch geschöpften und doch dem griechisch-römischen Sprachgeiste so glücklich angepaßten Formen der Septuaginta gekannt und gebraucht hat. Ihnen das moderne pseudohebräische Getön einer vermeintlichen Verbesserung vorzuziehen, ist einfach gelehrte Barbarei und Geschmacklosigkeit[1]).

Von den hier gesammelten Kritiken erwähnen wir wegen ihres für die Theologie bedeutsamen Inhalts noch die über Justus Olshausen's „Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis." Lagarde kommt hier auf seinen Nachweis, daß alle Handschriften des masoretischen alten Testaments Kopien eines einzigen Exemplars sind, und auf ein früher von ihm entdecktes und herausgegebenes[2]) Zeugniß zurück, welches die Aufstellung dieses maßgebenden Archetypus in die Zeit Hadrian's verlegt. Diese Zeitbestimmung halten auch wir für sehr wahrscheinlich und für eine echt historische Reminiscenz, tragen aber Bedenken, sie mit Lagarde durch die Behauptung zu stützen, daß die chronologischen Zahlen des 5. und 11. Kapitels der Genesis in der Septuaginta ursprünglich geblieben, im masoretischen Texte aber

manche Zusätze aus den späteren griech. Uebersetzern hatte; Wellhausen (in der 4. Aufl. von Bleek's „Einleitung in das alte Testament") erklärt dies aus Aenderungen durch Abschreiber der klementinischen Werke. Für Lagarde's Ansicht dürfte das Citat aus Job 28, 22 (Stromat. 6, 6) sprechen, welches die ursprünglich in der Septuaginta fehlende erste Vershälfte enthält, jedenfalls aus einer anderen Uebersetzung (vgl. meine Dissert. De indole ac ratione vers. alex. in interpret. libro Job, S. 31).

[1]) In dieser Recension theilt Lagarde gelegentlich eine wichtige Entdeckung mit (S. 68). Er beweist nämlich aus der Identification des Zerstörungstages Jerusalems (9. Ab) mit dem 10. Gorpiäus in den apostol. Konstitutionen (5, 20), daß dieses Werk, d. h. dessen sechs erste Bücher in ihrer ursprünglichen Gestalt, in Ephesus verfaßt sein müssen.

[2]) Diese allerdings sonst sehr anachronistische Stelle findet sich in der Einleitung zu der in Lagarde's „Materialien" abgedruckten arabischen Pentateuchübersetzung (I, S. 231).

aus Haß gegen das Christenthum verfälscht seien. Nach Lagarde gieng die ursprüngliche, in der Septuaginta erhaltene Chronologie von der Ansicht aus, die Welt werde sechs Gottestage oder Jahrtausende bestehen, und ließ daher den Phaleg (Hälfte) im Jahre 3000 der Welt sterben[1]). Da nun Jesus Christus im Jahre 5500 der Welt (nach dieser Berechnung) erschienen sei, und die Christen sich auf eine apokryphische Verheißung Gottes an Adam („Nach fünf und einem halben Tage werde ich kommen, um dich zu erlösen") berufen hätten, so hätten die Juden die Zahlen gefälscht, indem sie von der Schöpfung bis zu Jesus 4000 Jahre, bis zum Auszug aus Aegypten zwei Drittel dieser Zahl (2666 Jahre) rechneten. Hiergegen ist zu bemerken, daß jener apokryphische Ausspruch erst in der von Lagarde herausgegebenen arabischen Genesiskatene (im 2. Bande der „Materialien") erwähnt wird, und daß wir von Kontroversen über den Termin der messianischen Zeit aus den ersten Jahrhunderten so gut wie nichts wissen, das Argument aus dem Schweigen der Juden über das Nichtstimmen des Erscheinens Jesu mit der hebräischen Chronologie (Symmicta, S. 53) also nicht beweisend ist. Auch würden die christenfeindlichen Juden schwerlich die Zeit Jesu auf das Jahr 4000 der Welt angesetzt haben, da ja der Talmud mit diesem Jahre die messianische Zeit beginnen läßt. Viel wahrscheinlicher scheint es, daß umgekehrt die Septuaginta, oder vielmehr der ihr vorliegende hebräische Text[2]), willkürliche Aenderungen hat, welche, angesichts der langen Zeiträume der ägyptischen Geschichte, die Chronologie vor Abraham im apologetischen Interesse[3]) verlängern sollten. Wie wenig ein auffallendes Zusammentreffen von Zahlen

---

[1]) Der Name gibt aber auch im masoretischen Text einen Sinn, weil da mit diesem Patriarchen die menschliche Lebensdauer um die Hälfte abnimmt.

[2]) Dieser Textgestalt schließt sich in Kap. 11 auch der samaritanische Pentateuch an, während er in Kap. 5 wieder auf den jetzigen (nach unserer Ansicht ursprünglichen) hebräischen Text zurückging, theilweise sogar noch kürzere Zeiträume annahm. Der Grund dieser letzteren Maßregel war, wie ich glaube, ein doppelter. Die Samaritaner sahen ein, daß die Verlängerung der Zeit vor der Fluth für den apologetischen Zweck vollkommen nutzlos war; und sie wollten die sechs Jahrtausende der Welt in zwei gleiche Hälften für die Gnadenzeit (Ridhwan) und die Verstossungszeit (Fanuta) zertheilen.

[3]) Dasselbe Interesse veranlaßt noch jetzt Manche zur Bevorzugung der alexandrinisch-samaritanischen Chronologie, obgleich diese viel größere Schwierigkeiten verursacht, als die masoretische. Denn soweit wir jetzt durch sichere ägyptische und assyrisch-babylonische Angaben in die Zeit vor Abraham zurückgreifen können, finden wir überall die jetzige mittlere Lebensdauer. Nun ist es recht wohl denkbar, daß die früheren Patriarchen, welche nach dem masoretischen Texte etwa mit 30 Jahren Väter wurden, unter besonders günstigen Verhältnissen ein Alter von beiläufig 200 Jahren, was ja noch in neuerer Zeit vorgekommen ist,

als Beweis gelten kann, ersehe man daraus, daß neben der Lagarde'schen in neuester Zeit noch zwei andere Hypothesen aufgestellt worden sind, um die ältere hebräische Chronologie (aber unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des masoretischen Textes) als bloße Durchführung eines a priori angenommenen Systems zu erklären. Nöldeke nimmt an, die 2666 Jahre bis zum Auszug aus Aegypten seien dadurch entstanden, daß man für jede Generation von Adam bis Amram (nach Genesis 15, 16) ein Jahrhundert rechnete und für zwei Drittel der Generation Moysis noch 66 Jahre zulegte. Dagegen wäre nach einer demnächst zu besprechenden Schrift Oppert's die hebräische Berechnung der antediluvianischen Zeit aus der babylonischen durch Reduktion der Lustra auf Wochen, die der postdiluvianischen bis auf Josephs Tod durch Reduktion der Sossen (Perioden von 60 Jahren) auf Jahre entstanden. Man wird zugestehen, daß alle drei Hypothesen frappant sind und auf den ersten Blick evident scheinen. Trotzdem müssen, da sie sich gegenseitig ausschließen, wenigstens zwei derselben falsch sein.

Lagarde spricht sich in dieser Recension und einem Nachtrag zu derselben, auch in zwei Excursen am Schlusse seines Psalterium Hieronymi, entschieden für die jetzt unter den außerkirchlichen Bibelkritikern, namentlich durch Wellhausen's Arbeiten, immer mehr Boden gewinnende Ansicht aus, daß diejenigen Theile des mosaischen Gesetzbuches, welche Gott bis zu Exod. 6 ausschließlich Elohim, von da an aber Jahve nennen und das ganze genealogisch-chronologische Gerüst, außerdem z. B. das Hexaemeron, Genes. 17 und 23, den Bericht über den Bau des Tabernakels, den Levitikus u. s. w. umfassen sollen, nicht der ältesten (wie man bisher auf negativ-kritischer Seite annahm), sondern der jüngsten, erst nachexilischen Quellenschrift angehören. Uns scheint diese neueste Differenz unter den Vertretern der vermeintlich ganz voraussetzungslosen Kritik ein werthvoller indirekter Beweis für die Einheit und Echtheit des Pentateuchs zu sein. Einmal zeigt ein solches Schwanken in der Zeitbestimmung um etwa 600 Jahre, daß die kritische Analyse überhaupt nicht so evident sein kann, wie sie zu sein beansprucht. Ferner muß man, wenn man einmal die Zusammensetzung des Pentateuchs aus Quellenschriften und die rein natürliche Entwicklung der Geschichte Israels zugibt, also kein dem israelitischen Volksgeist mit göttlicher Autorität gegenüberstehendes und daher auch trotz faktischer Nichtbeachtung in Kraft bleibendes geoffenbartes Gesetz anerkennt, nothwendig die z. B. von Wellhausen vorgebrachten religionsgeschichtlichen Argumente für beweiskräftig halten; da aber andererseits deutliche Anspielungen vorexilischer Propheten auf jene Pentateuchabschnitte entgegenstehen[1]), so geräth die

erreichen konnten. Aber ganz absurd ist es, ihnen ihre Erstgebornen mit der Septuaginta und dem Samaritaner erst im 130. Jahre zu geben und so gegen die geschichtliche Evidenz dieser Zeit ganz andere Daseinsbedingungen des Menschenlebens anzudichten.

[1]) Bei dieser Gelegenheit möchten wir auf das bisher verkannte Citat in Habak. 3, 9 hinweisen: „Enthüllt ist dein Bogen, beschworen sind die

Quellenhypothese in jeder Gestalt in ein Dilemma zwischen zwei Unmöglichkeiten. Nehmen wir dazu die Gewaltsamkeit, mit welcher so oft Zusammengehöriges an verschiedene „Quellenschriften" vertheilt werden muß, die gegenseitige Beziehung aller vermeintlichen Quellenschriften auf einander, die genaue Bekanntschaft der mosaischen Bücher mit ägyptischen Dingen[1]) und das in dieser Zeitschr. (I, S. 128—131) vom Referenten nachgewiesene Zeugniß der babylonischen Urgeschichten für die Einheit der Genesis, so dürfte keine Nothwendigkeit vorliegen, diese Einheit aufzugeben, wie uns dies kürzlich eine katholisch-theologische Feder, sonderbarer Weise gerade bei Gelegenheit der „Keilschrifturkunden und der Genesis", zugemuthet hat.

In den vorher erwähnten Excursen will Lagarde die nachexilische Abfassung des Hexaemeron daraus beweisen, daß es den sechs persischen Schöpfungsfesten nachgebildet sei und durch die angeblich[2]) fehlerhafte Ableitung des Wortes Sabbat (nach Lagarde ursprünglich eine semitische Todesgöttin, welche die Hyksos mit dem ägyptischen Planetengott Saturn identificierten) von dem Begriff „ruhen" Mangel an hebräischem Sprachbewußtsein verrathe. Da die seitdem zum Vorschein gekommenen Keildenkmäler bewiesen haben, daß die Assyrer und Babylonier schon in uralter Zeit die sechs den Tagen der Genesis entsprechenden Schöpfungsperioden und den Sabbat kannten, so wird wohl der Verfasser bereits selbst von diesen gelehrt und geistreich ausgeführten, aber nun nicht mehr haltbaren Vermuthungen zurückgekommen sein.

Da der Raum nicht gestattet, den sonstigen vielfach interessanten Inhalt der „Symmicta" zu erörtern, so gehen wir zur Besprechung der „Semitica" über. Dieselben enthalten den Anfang von zwei Abhandlungen, welche beide in späteren Heften Fortsetzungen erhalten sollen. Die zweite erklärt schwierige chaldäische Worte, namentlich Lehnworte aus dem Persischen, mit gewohnter Gelehrsamkeit[3]); wir wollen jedoch nur die Bemerkung über „Messias", S. 50—51 erwähnen. Lagarde vertheidigt hier seine schon in Psalterii versio memphitica (S. VII) ausgesprochene Ansicht, dem griechischen Μεσσίας im neuen Tessamente könne das hebräische mâschîach (der Gesalbte) unmöglich entsprechen, weil das Schin durch einfaches σ, der Auslaut durch ε ohne Nominativendung hätte wiedergegeben werden müßen. Er leitet es daher

---

Strafruthen deines Wortes, willst du nun dennoch die Erde zu Strömen zerspalten?" d. h. Willst du die (Genes. 9, 8—17) feierlich gegebene und durch den Regenbogen bezeugte Verheißung, künftig kein allgemeines Strafgericht zu verhängen, außer Acht lassen und auch die Deinigen sammt ihren Bedrängern hinwegraffen, die Erde gleichsam durch eine neue Fluth vernichten?

[1]) Die Academy gab am 9. Okt. 1869 (S. 24) zu, von Seiten der ägyptischen Forschungen stehe der Echtheit des Pentateuchs nichts im Wege.

[2]) Nicht alle nominalen Intensivformen gehen vom Piel aus, die Bedeutung „Ruhetag" ist also für Sabbat grammatisch zulässig.

[3]) Gelegentlich möchten wir zu S. 51 bemerken, daß in Kap. 5 des chaldäischen Tobias oschpîzâ nicht „Herberge", sondern „Gast" bedeutet.

von einer Intensiv- oder Iterativform mischschîchâ ab, welche „den wiederholt Salbenden, jedem mit ihm in Berührung Kommenden den heiligen Geist Mittheilenden" bedeuten und für die älteste, besonders im Ostjordanland sich bildende, judenchristliche Kirche charakteristisch sein soll. Es ist uns in der That unbegreiflich, wie man *Μεσσίας* von dem hebräischen mâschîach und dem aramäischen m'schîchâ, womit Juden und Christen stets den verheißenen Erlöser bezeichnet haben, sowie von seiner neutestamentlichen Uebersetzung *Χριστός* lostrennen kann. Die beigebrachten Gründe nöthigen sicher nicht zu einer so gewaltsamen Hypothese; denn der Auslaut ist ja jedenfalls nicht auf die hebräische, sondern auf die aramäische Form m'schîchâ zurückzuführen, und was das doppelte *σσ* betrifft, so hat schon Nöldeke an das ganz analoge *Ἰεσσαί* für Jischaj erinnert. Das *ε* in der ersten Silbe statt des Halbvokals ist wie in *Σεραφίμ* oder *Χερουβίμ*.

Die erste Abhandlung enthält kritische Anmerkungen zum Buche Isaias, die bis zum 17. Kapitel reichen. In diesen Anmerkungen sucht Lagarde seine schon in den „Symmicta" (S. 142) ausgesprochene Ansicht zu begründen, daß der erste Theil des Buches Isaias eine von dem angeblich zur Zeit des Cyrus lebenden Verfasser des zweiten Theiles (Kap. 40—66) zusammengestellte und überarbeitete Auswahl von Weissagungen des Isaias und anderer älterer Propheten sei, welche die Erfüllung seiner eigenen Verheißungen durch die der früheren verbürgen sollten und dem Sammler selbst in Bezug auf Gedankengang und Diktion als Vorbild gedient hätten. Wer mit uns die Echtheit des ganzen Buches Isaias festhält, wird das Zugeständniß der großen sachlichen und sprachlichen Uebereinstimmung zwischen beiden Theilen gern annehmen, dieselbe jedoch nicht aus Interpolation und Nachahmung, sondern aus der durch die historische Ueberlieferung bezeugten Identität des Verfassers ableiten. Lagarde's Argumente für die erstere Auffassung sind nicht entscheidend. Die wiederholte Hinweisung auf das Buch des Herrn (doch wohl das mosaische Gesetzbuch) und die Erfüllung früherer Weissagungen erklärt sich auch ohne Voraussetzung jener Absicht. Daß von Isaias bald in der ersten, bald in der dritten Person die Rede ist, sollte Herrn de Lagarde, in dessen Schriften oft die gleiche Erscheinung vorkommt, nicht so unerhört scheinen. Die Annahme, daß Kap. 1, V. 1 bis K. 2, V. 4 eine vom Sammler vorgesetzte, den Hauptinhalt der Weissagungen zusammenfaßende Einleitung sei, beruht auf der Behauptung, der Abschnitt K. 2, V. 5—21 wimmele so von Textfehlern, daß er ursprünglich auf der ersten, der Abreibung ausgesetzten Seite einer Heftlage gestanden haben müsse. Aber auch die Textcorruption zugegeben (welche sich wenigstens aus der sogar in eigentlicher Poesie vorkommenden unregelmäßigen Stellung der Refrains nicht beweisen läßt), so könnte diese durch irgend einen anderen Zufall eingetreten sein. Das 7. Kapitel soll verschiedene sehr ungeschickt verbundene und vom Sammler überarbeitete Aussprüche des Isaias enthalten. Für den Nachweis des inneren Zusammenhanges und der sachlichen Angemessenheit dieses Kapitels verweisen wir auf P. Knabenbauer's Ausführungen in dieser

Ztschr. (1878, S. 664—667), und sprechen hier nur unser Bedauern darüber aus, daß L. die kirchliche Auffassung der Alma und des Emmanuel mit einer bis zum Spott greifenden Gereiztheit bekämpft, wie man sie sonst gegenüber Dingen, die Unzähligen heilig sind, nur selten bei ihm antrifft. Das 12. Kap. wird für unächt erklärt auf Grund der willkürlichen Behauptung, daß Deuteron. 32 aus nachisajanischer Zeit sei.

Uebrigens enthält dieser Theil der Semitica manche geniale und unbestreitbar richtige Textverbesserungen[1]), auch, wo die antidogmatischen Vorurtheile des Verf. nicht einwirken, treffliche Erläuterungen zu manchen Stellen. So wird Jsaj. 4, 2 „Sproße Jehova's" als das ohne Pflege Wachsende der „Frucht der Erde" als dem Landesprodukt gegenübergestellt und darin die Andeutung gefunden, daß Jehova das Heil durch einen unmittelbar von ihm aufgestellten Nachkommen Davids statt der untauglichen natürlichen Nachkommen verwirklichen werde, aus welcher Vorstellung sich dann der Messiasname „Sproß" bei den Propheten herausbildete. Freilich wird die willkürliche Behauptung hinzugefügt, Jsaias erwarte hier nicht ethische, sondern nur politische und natürliche Güter.

Lagarde betrachtet alle seine Studien als Vorarbeiten, durch welche eine exacte historische Grundlage für die Begriffsbestimmung der Religion, das Verständniß des Judenthums und Heidenthums, das Verhältniß der Lehre Jesu zu den früheren religiösen Jdeen wie zu der späteren kirchlichen Entwicklung gewonnen werden soll. Die Resultate hat er in den „Deutschen Schriften" niedergelegt, welche wir im nächsten Hefte zu besprechen gedenken.

Jnnsbruck. Bickell.

Das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet von Dr. Constantin Gutberlet. Mainz, Faber, IV. 220 S.

Die Theodicee. Von demselben. Münster, Theissing. 1878. X, 218 S.

Ein Lehrbuch muß seiner Bestimmung gemäß die Resultate eingehenderer Forschungen kurz zusammenfassen und in bündiger Form zur Darstellnug bringen. Um dieser Forderung zu entsprechen, ohne dabei ausführlichere Erörterungen über tiefergreifende philosophische Fragen ganz unterdrücken zu müssen, entschloß sich Dr. Gutberlet nebst einem Lehrbuche der Philosophie eigene Monographien über einzelne wichtige Punkte erscheinen zu lassen. Die Veröffentlichung der Monographien begann er mit der hier angezeigten Schrift über das Unendliche. Das rechte Verständniß der Unendlichkeit Gottes

---

[1]) Jn K. 10, V. 7 übersetzt Lagarde: „Belthis sinkt nieder, Osiris ist zerbrochen". K. 17, V. 2 beseitigt er das sinnlose Aroer. V. 10 findet er den Adonis in Na'amân, woraus er den Blumennamen Anemone ableitet.

gilt ihm als das beste, ja einzige Mittel, um den Pantheismus und Materialismus zu vernichten, und zur Förderung dieses Verständnisses sollen die im ersten Theile der Monographie niedergelegten metaphysischen und mathematischen Erörterungen über die Möglichkeit der aktual unendlichen Größe den Weg bahnen. Der Verf. glaubt gegenüber der jetzt fast allgemein recipirten Ansicht von der Unmöglichkeit einer solchen Größe nicht blos für die Möglichkeit, sondern für die Wirklichkeit aktualer Unendlichkeiten einstehen zu müssen, verweist sie aber in die Idealwelt oder das Reich der Möglichkeiten, denen er zwar keine physische Existenz aber doch eine vom Denken unabhängige Realität zuschreibt. Sollte ihm die Lösung seiner Aufgabe nicht gelungen sein, so kann dieses nur der Unhaltbarkeit der Sache an sich betrachtet, nicht aber der Untüchtigkeit ihres Vertreters zugeschrieben werden; denn selbst Zarncke's „Liter. Centralblatt" (1879 Nr. 6) kann nicht umhin, die in diesem Buche zu Tage tretende mathem. u. philos. Gelehrsamkeit und logische Schärfe rühmend anzuerkennen. Referent hält nach wie vor an der entgegengesetzten Ansicht fest, nämlich an der Ansicht von der Unmöglichkeit einer aktual unendlichen Quantität. Ich werde an anderer Stelle darauf zurück kommen.

Die im 2. Theile, der von dem Unendlichen in der Vollkommenheit oder der Unendlichkeit Gottes handelt, entwickelten Anschauungen werden zum Theile eine verschiedene Beurtheilung erfahren, je nachdem man sich für oder gegen die Ansicht des Verfassers über das aktual Unendliche im Allgemeinen entschieden hat; es tritt hier das Mißliche derselben in kaum verkennbarer Weise hervor. Denn da das potential Unendliche nach des Verfassers Urtheil immer ein aktual Unendliches derselben Art voraussetzt (S. 11) und fast jede endliche Vollkommenheit in ihrer Art immer höhere Grade zuläßt, also potential unendlich ist, so müßten wir uns am Ende zur Annahme einer absoluten Materialität, einer absoluten Rationalität, eines absolut vollendeten Weltseins verstehen[1]). Wir müßten ferner,

[1]) Man könnte vielleicht dagegen bemerken, daß nur die Anzahl von Möglichkeitsstufen unendlich sei, und daher obige Folgerung keine Berechtigung habe. Allein wenn die aufsteigende Reihe nicht das höchste Mögliche in sich schließt, so kann sie noch wachsen, d. h. sie ist nicht aktual unendlich; soll sie also wirklich aktual unendlich sein, so muß sie das absolut Höchste, was in derselben Art gedacht werden kann, in sich

wie es scheint hinsichtlich der Vollkommenheit des Seins eine unendliche Anzahl von Möglichkeitsstufen annehmen, die bis an das Sein Gottes hinan reichen und mit demselben schließen. Das ist aber ganz und gar unzulässig. Es wäre in diesem Falle namentlich nicht recht einleuchtend, daß der Begriff „Sein" nur in analoger Weise auf Gott sich anwenden lasse, da G. ja auch die (mögl.) Quantität aktual unendlich sein läßt, ohne daß sie deßhalb aufhört, im eigentl. Sinne Quantität zu sein. Die Schlüsse, die aus der Aktualität oder Realität des Möglichen gezogen werden, scheinen mir zu gewagt. Das Mögliche als solches hat natürlich nur eine ideale Aktualität, weil es sonst nicht im Gegensatze zum Wirklichen stehen könnte. Die Idealwelt heißt die Welt der Möglichkeiten, insoferne die Sociabilität der Ideen und die daraus entspringende Nichtrepugnanz einer entsprechenden Verwirklichung in Betracht gezogen wird. Die Idealwelt ist nun zwar von diesem oder jenem Denken aber sicher nicht von allem Denken unabhängig. Man kann ihr folglich auch in keiner Weise eine positive Unendlichkeit zuschreiben, bevor noch bewiesen ist, daß ein unendlicher Intellect existirt. Muß aber dieses schon voraus bewiesen sein, so verlieren die aus den Möglichkeiten entnommenen Argumente großen Theils ihre Bedeutung.

Dieser Theil wird jedoch immer seinen Werth behalten, wenn auch nicht alle darin enthaltenen Ausführungen von gleichem Gehalte sind. Der Verf. hat darin manchen neuen Weg versucht und mancherlei Gedanken entwickelt, die ohne Zweifel großen Beifall verdienen. Selbst das minder Haltbare wirkt wenigstens anregend und spornt zu neuer Untersuchung der behandelten Probleme; das gilt vom ersten Theile eben so gut wie vom zweiten. Wir können den Verf. nur ermuntern, die ihm vom „Kulturkampfe" aufgedrungene

begreifen. Man entdeckt da sogleich den inneren Widerspruch, an dem die Ansicht des Verf. leidet. Was seiner Natur nach eine Steigerung zuläßt, kann nicht aktual unendlich sein, ohne das Aeußerste erreicht zu haben und es kann hinwieder das Aeußerste nicht erreichen, ohne mit demselben eine Grenze zu haben und somit die aktuale Unendlichkeit auszuschließen. Dem göttlichen Sein kann nur deßhalb Unendlichkeit zukommen, weil es schon seinem Wesen nach kein Mehr oder Weniger zuläßt und daher nicht die verschiedenen Möglichkeitsstufen gleichsam krönt, sondern schlechthin außer und über denselben steht, während umgekehrt das Quantitative das Mehr und Weniger begrifflich in sich schließt und demnach nie wirklich unendlich sein kann.

Muße und seine große Gelehrsamkeit zur Bekämpfung des Pantheismus und Materialismus zu verwerthen; die speculative Forschung erzielt durch die ihr zur Seite stehende Gelehrsamkeit wenigstens diesen Vortheil, daß sie an Ansehen gewinnt und ihre Ergebnisse auch in sonst unzugängliche Kreise hinzuleiten vermag. Mit Recht sagt der Verf.: „Vielleicht daß auf diesem Wege der liebe Gott noch einmal an Herzen anklopfen kann, welche ihm längst den Zutritt zu ihnen verwehrt haben."

2. Das Lehrbuch der Philosophie tritt zuerst mit der Theodicee in die Oeffentlichkeit, was um so weniger eine Störung verursacht, als dieselbe, abgesehen von einzelnen Voraussetzungen aus der Ontologie, als selbständiges Weck betrachtet werden kann. Was sie vorzüglich charakterisirt, ist ein ausgedehnterer Gebrauch mathematischer und naturwissenschaftlicher Hilfsmittel, als es sonst bei speculativen Erörterungen meistens üblich ist. Der Verf. glaubte, wie er selbst bezeugt, jedes Fünkchen von Wahrheit, wo er es immer fand, verwerthen zu sollen und suchte demnach nicht blos „soviel als möglich die tiefen und unübertrefflichen Schätze der eigentlich christlichen Spekulation auszubeuten", sondern auch die neuern wissenschaftlichen Ergebnisse in gebührender Weise zu berücksichtigen. Jeder Vernünftige wird ihm hierin Recht geben. Es könnte nur die Frage entstehen, in wie weit der spekulative Forscher naturwissenschaftliche Hypothesen oder nicht allgemein angenommene, stark anfechtbare Theorien, wie z. B. die von P. Secchi über die Naturkräfte, den Atomismus u. s. w. in Betracht zu ziehen habe. Er kann nach unserem Ermessen immerhin darauf reflectiren und ist zum Theil auch genöthigt, sich mit ihnen auseinander zu setzen; aber er darf sie nie als eigentliche naturwissensch. Resultate behandeln; die Schlüsse, denen dieselben irgendwie zu Grunde liegen, haben einen hypothetischen Charakter und können darum nur als argumenta ad hominem eine Beweiskraft beanspruchen, verlieren aber deßhalb für die Gegner jener Theorien keineswegs allen Werth, weil sie wenigstens negativ zeigen, daß sich vom Standpunkte derselben gegen dieses oder jenes metaphysische Ergebniß mit Fug und Recht nichts einwenden lasse. Aehnliches gilt vom Gebrauche mathematischer Formeln, insoferne dabei der unbestimmbare Werth von ∞ eine vielleicht nicht ganz zuverlässige Rolle spielt oder überhaupt ihre Anwendbarkeit bei gewissen philosophischen Problemen in Frage

steht. Dieses vorausgesetzt, können wir die Methode des Verf. im Allgemeinen nur billigen, wenn wir auch dafürhalten, daß Manches was ihm als unzweifelhaftes Ergebniß erscheint, doch noch etwas problematischer Natur ist[1]). Lassen wir indessen auch Einzelnes fallen, so ist deßhalb noch keineswegs eine Verarmung des Inhaltes zu befürchten; denn der Verf. läßt es an Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit der Beweisführung nicht ermangeln. Das gilt insbesondere in Bezug auf den wichtigsten Punkt, die Existenz Gottes.

Bei der Behandlung mancher Fragen könnte vielleicht die Schematisirung der Beweismomente etwas klarer hervortreten. Im Allgemeinen aber muß anerkannt werden, daß die Behandlungsweise ebenso durch Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung, wie durch Gründlichkeit der Erörterungen und das Bestreben mancherlei neue Beziehungen herauszufinden sich auszeichnet. Dieser Vorzüge willen halten wir es für überflüssig das gelehrte Werk des Weiteren zu empfehlen.

Innsbruck. Wieser S. J.

---

[1]) Daß die eigenthümliche Unendlichkeitstheorie des Verf. auch in der Theodicee zur Verwendung kommt, versteht sich von selbst; das erschwert ihm aber in manchen Fragen die richtige Lösung. So sagt er z. B. hinsichtlich des Optimismus: Die vollkommenste Welt wäre die, in der alle möglichen Wesen in allen möglichen Gattungen und Arten, in allen möglichen Mengen existirten. Nun können aber nicht alle Möglichkeiten, wie z. B. die entgegengesetzten Zustände gleichzeitig verwirklicht werden. Dagegen ist zu bemerken: Die beste mögliche Welt ist nicht die, die Unvereinbares enthält, sondern jene, die das in jeder Beziehung vollkommenste Weltsystem repräsentirt. Eine solche müßte es nach der Theorie des Verf. im Reiche der Möglichkeiten oder der realisirbaren Ideen wirklich geben; also müßte sie Gott erschaffen können. Denn die Reihe der möglichen Vollkommenheitsgrade erschaffbarer Welten ist entweder endlich oder nicht; ist sie endlich, so muß es eine unter allen möglichen Welten vollkommenste geben; ist sie nicht endlich, so kann sie nach dem Verf. nur aktual unendlich sein. Die aktual unendliche aufsteigende Reihe von Vollkommenheitsgraden schließt aber wie früher bemerkt wurde nothwendig einen so vollendeten Grad in sich, daß kein höherer möglich ist, da sonst die Reihe noch fort und fort wachsen könnte; wir hätten also wieder eine allervollkommenste erschaffbare Welt.

Bemerkungen und Nachrichten.

Die Authentizität des Symbolum Constantinopolitanum. Der bereits durch verschiedene Publikationen bekannte Professor Vincenzi in Rom veröffentlichte im letzten Jahre eine Schrift[1]), deren größere Hälfte den kühnen Nachweis zu erbringen sucht, daß das Symbolum Constantinopolitanum den Apokryphen beizuzählen sei. Selbstverständlich bekämpft der gelehrte Verfasser nicht den dogmatischen Inhalt dieses Symbolums (mit Ausschluß des Satzes: τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον), sondern nur dessen Authentizität (S. 78). Nach Vincenzi hat das zweite allgemeine Konzil kein Symbolum aufgestellt. Der Beweis für diese Behauptung füllt beinahe zweihundert Seiten seiner Schrift. Zunächst weist V. darauf hin, daß es gar nicht in der Absicht des Konzils lag, irgend ein Symbolum festzustellen (S. 78). Die Frage über den Ausgang des hl. Geistes beschäftigte die Väter dieses Konzils nicht; sie betonten einzig nur gegen die Macedonianer die Gottheit des h. Geistes. Alle waren einstimmig dafür, daß das zu Nizäa aufgestellte Symbolum voll und ganz und ohne jegliche Veränderung müsse angenommen und beibehalten werden (S. 80). Eine Reihe von Zeugen werden hierfür aufgeführt: Athanasius, Gregor v. Naz., Hilarius, Hieronymus, das Synodalschreiben des Amphilochius, Sozomenus, Sokrates, Theodoret u. s. w. Auch spätere Synoden kennen ein zu Konstantinopel aufgestelltes Glaubensbekenntniß nicht; es begegnen uns immer nur Zusätze zum nizänischen Symbolum (S. 88). Weder die afrikanischen Kirchen, noch die in Syrien und Persien wissen das geringste um das beregte Symbolum (S. 88). Dagegen sprechen vom Konzil zu Nizäa an bis zum Schisma des Photius und selbst später noch alle Väter und sämmtliche Kirchenschriftsteller beständig von dem keiner Veränderung zu unterziehenden Symbolum nicaenum, Symbolum fidei nicaenae, Symbolum 318 Patrum (S. 91). Schon die Stelle, die das fragliche Symbolum in den Synodalakten einnimmt, zeugt nach V. gegen dessen Authentizität. Es findet sich gegen den Gebrauch, der in Nizäa eingeführt und später festgehalten wurde, hinter

---

[1]) De processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque adversus Graecos, Thesis dogmatica in duas partes divisa. Per Aloysium Vincenzi, Litterarum Hebraicarum Professorem. Romae ex typographia Polyglotta S. C. de propaganda fide. 1878. (257 S.)

den Kanones, deren erster überdies feststellt, es habe die fides Nicaena firma et domina zu verbleiben (S. 86). — Einer längeren Prüfung unterwirft sodann V. die folgenden allgemeinen Konzilien. Das ephesinische, dessen Akten einzig nur unversehrt auf uns gekommen sind, kennt kein in Konstantinopel aufgestelltes Glaubensbekenntniß (S. 118). Von S. 124—161 beschäftigt sich V. mit dem Konzil von Chalzedon, und kommt zu dem Resultate, daß das in Frage stehende Symbolum von späterer Hand in die Akten jenes Konzils künstlich eingeschoben worden sei (?). Auch das 5., 6., 7. allgemeine Konzil unterzieht V. einer eingehenden Besprechung (S. 162 ff.). Erst zu Anfang des 7. Jahrhunderts tritt nach V. das Symbolum Const. in die Geschichte ein (S. 206). Demnach hält V. die dem Papste Damasus zugeschriebene confessio fidei für verstümmelt, und den vorgeblichen Brief desselben Papstes ad Paulinum Antiochenum für unächt und griechische Erfindung (?). Dasselbe Urtheil trifft das im Ancoratus des h. Epiphanius sich vorfindende Symbolum. V. hält es für ein Apokryph und ein Einschiebsel späterer Zeit (S. 93. 104). — Hat V. Recht (worüber wir hier nicht urtheilen wollen), dann fällt die allerdings nicht sehr erhebliche, aber dennoch von den Griechen mit überraschender Vetrauensseligkeit stets wieder vorgebrachte Schwierigkeit, die aus diesem Symbolum gegen das kath. Dogma sich ergeben soll, selbstverständlich in sich zusammen. Jedenfalls wird die Konziliengeschichte mit den Aufstellungen Vincenzi's zu rechnen haben.

L.

Ein Brief des h. Thomas von Aquin. Als der h. Thomas auf seiner Reise zum Konzil von Lyon in Aquin Rast machte, schickte der Abt von Monte Casino dem h. Lehrer einen Kodex des h. Gregors d. Gr. zu mit der Bitte, über eine dort bezeichnete Stelle eine Erklärung abgeben zu wollen. Der Heilige schrieb diese Erklärung in Briefform auf den Rand des Kodex[1]). Wir lassen nun hier diesen Brief folgen, weil er unbezweifelt ein namhafter Beitrag ist zur Feststellung der Ansicht des h. Thomas über das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen, und über das Verhältniß des göttlichen Vorherwissens zur menschlichen Willensfreiheit.

(Re)verendo in Christo patri, Domino Bernardo, Dei gratia (ve)nerabili Abbati Casinensi, Frater Thomas (de) Aquino, suus devotus filius, se (semper) et ubique ad obedientiam promptum. Optaveram, Pater venerande, quod convocatis fratribus, qui ex verbis illustris doctoris (Gr)egorii scandalum patiuntur, satis(fac)erem viva voce; sed hoc proli(xi)tas divini officii et jejunii prollongatio impedivit, et forte fructuosum erit ut quod scripturae mandatur, non (sol)um praesentibus prodesse valeat, sed (fu)turis. Nec absque divina dispensatione hoc gestum credo, ut me pro(ficis)centem in Galliam vestrae litterae comprehen(de)rent Aquini, ubi sanctissimi Patris (nostri Be)nedicti Beatus Maurus ejus discipulus, (ab) eo transmissus in Galliam, recipere meruit (li)tteras

[1]) Vgl. II. Jahrg. dieser Zeitschr. S. 224.

et sacra exenia tanti Patris. Ut (autem) dubitantibus plenis satisfiat, inserenda sunt praesentibus verba Beati Gregorii, quae ignorantibus dubitationem ingerunt et errorem: „Sciendum inquit quod (b)enignitas Dei peccatoribus spatium poenitentiae largitur; sed quia accepta tempora non ad fructum poenitentiae, ad usum vero iniquitatis convertunt, quod a divina misericordia mereri poterant, amittunt; quamvis omnipotens Deus illud tempus uniuscujusque ad mortem praesciat, quo vita ejus terminatur; nec alio in tempore quisquam mori potuit, nisi ipso quo moritur. Nam si Ezechiae anni additi (ad) vitam quindecim memorantur, tempus vitae crevit (ab) illo tempore, quo mori ipse merebatur: nam divina dispositio ejus tempus tunc praescivit, quo hunc post modum ex praesenti vita substraxit.“ In quibus (verbis) satis lucide doctor lucifluus duplicem uniuscujusque hominis considerationem habendam determinat: unam quidem secundum se, aliam vero secundum quod ad divinam praescientiam comparatur. Secundum se quidem (hom)o consideratus, in his, scilicet, quae circa eum accidunt, necessitati non subjacet; sed possibile est aliqua circa ipsum contingere, quae nullatenus sortientur effectum, quod expresse praemittit de peccatoribus, dicens, „Quia accepta tempora non ad fructum poenitentiae: ad usum vero iniquitatis convertunt, quod a divina misericordia mereri poterant, amittunt.“ Si ergo mereri poterant, non ex necessitate amittunt. Unde ea quae contra hominem accidunt, non ex necessitate eveniunt; eadem enim ratio est de morte, et de quibuscumque aliis quae homo agit aut patitur; omnia enim divinae (pro)videntiae supponuntur. Si vero consideretur homo divinae praescientiae comparatus, ea quae agit vel patitur, quamdam necessitatem incurrunt; non quidem absolutam, ut omnino, secundum se considerata, non possint, ut dictum est, aliter evenire, sed conditionalem; quia scilicet, haec conditionalis est necessaria: si Deus aliquid praescit, hoc erit. Non enim possunt ista duo simul stare aliquid esse a Deo praescitum, et illud non esse; quia sic Dei praescientia falleretur. Est autem omnino impossibile, ut falsitatem veritas patiatur; et hoc significant verba sequentia beati Gregorii, quum subdit: „quamvis omnipotens Deus illud tempus uniuscujusque ad mortem praesciat, quo vita ejus terminatur, nec alio in tempore quisquam mori potuit, nisi ipso quo moritur,“ scilicet quo a Deo praescitus est mori.

Non enim possunt ista duo simul esse, quod Deus praesciat aliquem mori quodam tempore, et ipse alio tempore moriatur; alioquin Dei scientia falleretur. Secundum se autem consideratus homo, potuit alio tempore mori. Quis enim dubitat eum potuisse prius transfigi gladio, igne comburi, aut praecipitio aut laqueo, vitam finire? Hanc et distinctionem sapiunt ejus verba sequentia; subdit enim, „nam si Ezechiae anni additi ad vitam quindecim memorantur, tempus vitae crevit ab illo tempore, quo mori ipse merebatur.“ Stultum autem est dicere,

quod aliquis mereatur id quod impossibile est evenire. Ipse ergo, secundum se consideratus, poterat tempore illo mori; sed divinae scientiae comparatus, non poterant haec simul esse; ut ipse uno tempore moreretur, et alio tempore Deus eum praesciret moriturum et. . . . . doctoris exprimunt quasi oculata fide dubitantium animis ingeramus, considerare oportet differentiam divinae cognitionis et humanae. Quia enim homo subjacet mutationi et tempori, in quo prius et posterius locum habent, successive cognoscit res, quasdam prius et quasdam posterius; et inde est, quod praeterita memoramur, videmus praesentia, et pronosticamur futura. Sed Deus, sicut liber est ab omni motu, secundum illud Malachiae: „Ego Dominus, et non mutor;“ ita omnem temporis successionem excedit, nec in eo inveniuntur praeteritum (et) futurum; sed praesentialiter omnia futura et praeterita ei adsunt; sicut ipse Moysi famulo (su)o dicit: „Ego sum qui sum.“ Eo ergo modo (ab) aeterno praescivit hunc tali tempore moriturum (ut) modo nostro loquimur; cum tamen ejus modo dicendum (esse)t, videt eum mori, quomodo ego (vi)deo Petrum sedere, dum sedet. Mani(fes)tum est autem, quod ex hoc, quod video aliquem (seder)e, nulla ingeritur ei necessitas sessionis. (I)mpossibile est haec duo simul esse vera, quod videam aliquem sedentem, et ipse non sedeat; et similiter non est possibile quod Deus praesciat (ali)quid esse futurum, et illud non sit, (nec tamen) propter hoc futura ex necessitate eveniunt. Haec sunt, Pater charissime, quae, vestrae (jussi)oni obediens, ad errantium reductionem scripsi. Quae si eis non sufficiunt (dic)ta, rescribere, vobis obediens, non (desi)nam. Valeat paternitas vestra diu. Frater Raynaldus commendat se vobis.“

Nach dem h. Thomas bleibt sonach die menschliche Freiheit unter dem göttlichen Vorherwissen deßhalb gewahrt, weil das ewige Vorherwissen in unsere Handlungen ebenso wenig eine Nothwendigkeit hineinträgt, als der Blick eines Zuschauers auf die Thätigkeit, die er beobachtet, nöthigend einwirkt. Denselben Gedanken führt der h. Lehrer in gleicher Weise aus de verit. q. 2. a. 12. sqq. u. a. O. L.

Die Diöcesansynode von Brixen v. J. 1511. In der „Zeitschrift des Ferdinandeums für Tyrol und Vorarlberg“ (Innsbruck, 1878. 3. Folge 22. Heft) hat Ludwig Rapp die fast verschollenen „Statuten der ältesten bekannten Synode von Brixen“, v. J. 1511, mitgetheilt. Dieselben erschienen darnach bei Wagner in Innsbruck in einem besondern Abdruck. Wir machen darauf aufmerksam, da die Synode viel des Interessanten für die Geschichte jener Zeit unmittelbar vor Beginn der s. g. Reformation enthält. Veranstalter derselben war der Brixener Fürst-Bischof Christoph von Schrofenstein (1509—1521), welcher die Statuten am 27. Januar des J. 1511 in seiner Cathedrale verkünden ließ. Erst vor wenigen Jahren kam ein zu Augsburg gedrucktes und mit dem Wappen des genannten Fürst-

Bischofs versehenes Exemplar dieser Statuten, „wohl das einzige noch existirende," in den Besitz der Bibliothek des F. B. Priesterseminars zu Brixen.

Gleich dem ersten Statut: De summa trinitate et fide Catholica ac blasphemis sind in deutscher Sprache beigefügt: Oratio dominica, Salutatio angelica (noch ohne den Zusatz: „Heilige Maria, Mutter Gottes" u. s. w.), Symbolum apostolorum, Decem praecepta, Quinque sensus, Septem peccata mortalia, Septem sacramenta (Tauff. Weich gaistlicher Person. Firmung. Konschafft oder Ee. Fronleichnam christi. Hailig ölung. Buß.), Novem aliena peccata, Circumstantiae peccatorum octo, Sex opera misericordiae corporalia. Alles das sollten die Priester omni mense semel materna vulgarique lingua, alta voce ac intelligibiliter summarie dem Volke vorsagen. — Das 12. Statut zählt Festtage auf, welche nothwendig von Allen zu feiern sind, nebst den andern beliebig zu feiernden Festen; die Zahl der vorgeschriebenen Fasttage beläuft sich auf ungefähr 72. — Im 13. Statut werden nicht weniger als 15 bischöfliche Reservatfälle aufgeführt. — Das 7. Statut ermahnt die Ordensoberen, auf strenge Disciplin zu halten, wenn sie nicht ihrer Würde entsetzt werden wollen; denn „einige Religiosen" (nonnulli religiosi) lebten nicht, wie sie sollten.

Das 11. Statut, welches fleißige Verkündigung des Wortes Gottes empfiehlt, lautet folgendermassen: Quoniam seminare sive predicare verbum dei res sit in ecclesia catholica saluberrima, et beati dicuntur voce evangelica, qui verbum dei audiunt et illud custodiunt, idcirco admonemus pastores ecclesiarum, ut in seminando verbum dei sint solliciti ac circumspecti, maxime ut utilia dicant, inutilia vero et vana ac piorum mentium offensiva omittant, sed pocius scripturam sacram, precipue veteris et novi testamenti, et imprimis evangelium Christi plane et intelligibiliter dominicis et aliis solennibus diebus populo predicent, primo textum prout jacet, vulgariter exponendo, deinde subjunctis apostillis, vel per membra declarent, prout capacitatis plebis convenire cognoverint. Et quia repetita noticia mandatorum dei multum edificat in populo, ordinamus, ut rectores ecclesiarum parochialium adminus semel in anno assumant materiam decem preceptorum, et illam diffuse cum correctione vitiorum convenienter prosequantur, inducentes cum summa diligentia populum ad agendum penitentiam pro peccatis commissis. — Das 15. Statut befiehlt den Seelsorgern, alle notorischen Sünder (adulteri, concubinarii, conjugati non cohabitantes, hospicio tales recipientes), die sich nach zweimaliger Ermahnung nicht bessern, von der Theilnahme am Gottesdienst auszuschließen und dem Bischof, wie dem weltlichen Gericht, zur Bestrafung anzuzeigen.

Ebenso lehrreich sind die im 13. Statute gegebenen Vorschriften bezüglich der Verwaltung des Bußsakramentes; beigefügt ist denselben in lateinischer und deutscher Sprache das Capitulum „Omnis utriusque sexus" des Papstes Innocenz III. bezüglich der jährlich wenigstens einmal zu verrichtenden Beicht und Communion, illudque omni die dominica quadragesima publi-

cetur et postea totiens quotiens oportunum fuerit. — Auch dem 19. Statut, das dem usurarius manifestus das kirchliche Begräbniß verweigert, und dessen Erben zur Restitution der Zinsen verpflichtet, ist lateinisch und deutsch das Capitulum „Quamquam usurarii manifesti" Gregors X. beigegeben, das jährlich einmal öffentlich verlesen werden solle, videlicet in dominica Quadragesime, qua canitur Inuocavit. — Das 21. Statut ist erlassen ad obviandum malitiis questuariorum, qui sepius per immoderatam indulgentiarum promulgationem a fidelibus simplicibus elemosinas extorquent, et nonnunquam elemosinarum collectores falsis literis eosdem decipere possent, discurrendo turpiter per tabernas et flagitia perpetrando, prout quandoque (!) visum est. — Das vorletzte oder 29. Statut endlich trägt die Ueberschrift: De quibusdam abusionibus reformandis, und zu solchen Mißbräuchen werden gezählt die Abwesenheit der Curatpriester und Capläne von ihren Posten über 3 Monate, wenn sie auch Aushilfe bekommen, dann die Vereinigung oder Theilung ihrer Pfarreien oder Beneficien, die Anstellung von Curaten oder Caplänen, die Errichtung neuer Oratorien oder Kapellen, die Annahme oder Stiftung neuer Curat- oder einfacher Beneficien, alles das ohne Erlaubniß des Bischofs, endlich die Zulassung zur Seelsorge eines vom Generalvicar nicht Geprüften und Approbirten.

Man sieht aus diesen Statuten neuerdings, daß es auch am Anfang des 16. Jahrhunderts sehr wachsame Oberhirten gab, und daß das Vorgehen solcher Oberhirten weit geeigneter gewesen wäre, allenfalls eingeschlichene Mißbräuche abzustellen, als jener gewaltsame Umsturz alles Bestehenden, welcher nur allzu euphemistisch mit dem Namen Reformation bezeichnet wird.

K.

Die Lucianische Septuagintabearbeitung nachgewiesen. Vor kurzem hat Dr. Nestle in der Ztschr. der deutsch-morgenl. Gesellschaft (1878, S. 465—508, vgl. S. 735—737) ein weitläufiges Scholion Jakob's von Edessa über die Aussprache des Gottesnamens Jehova veröffentlicht und eingehend erläutert. Bekanntlich bezeugen Origenes, Evagrius und Hieronymus, daß die genaueren Handschriften der Septuaginta diesen Namen in hebräischen Buchstaben beibehielten, welche dann, wie der h. Hieronymus hinzufügt, oft mit den griechischen Buchstaben *ΠΙΠΙ* verwechselt, von links nach rechts gelesen und pipi ausgesprochen wurden. Wirklich findet sich dieses *ΠΙΠΙ* noch jetzt in einigen griechischen Bibelhandschriften, jedoch fast nur als Randlesart. Auch in der syrischen Uebersetzung des hexaplarischen Septuagintatextes erscheint am Rande häufig ein pipi, statt dessen aber auch jehjeh vorkommt. Diese nur halbrichtige Verbesserung beruht, wie sich aus Nestle's Publikation ergibt, auf dem Scholion Jakob's von Edessa, in welchem die Aussprache pipi verworfen und ihr, in Folge einer Verwechslung der hebräischen Buchstaben Wau und Jod, jehjeh als die richtige entgegengestellt wird.

Während dieses Scholion im ganzen mehr nur den Werth einer literarischen Kuriosität hat, ist eine Stelle desselben wahrhaft epochemachend für

die Kritik des Septuagintatextes geworden. Nachdem Jakob nämlich berichtet hat, daß die Verfasser der alexandrinischen Bibelübersetzung den Namen Jehova überall im Kontext durch seine hebräischen Buchstaben und am Rande durch *Κύριος* wiedergegeben hätten, während ihn andere Uebersetzer zwar auch am Rande mit *Κύριος*, im Kontexte aber mit dem griechisch geschriebenen Adonai bezeichneten, erwähnt er auch die von dem h. Martyrer **Lucian** († 311) veranstaltete Emendation der Septuaginta, in welcher das Wort *Κύριος* vom Rande hinweggenommen und unmittelbar nach Adonai gestellt sei. Man finde also in den Exemplaren der Lucianischen Recension z. B. „Also spricht Adonai der Herr."

Ueber die Lucianische Textrevision der Septuaginta war bisher nur bekannt, daß sie die anderen griechischen Uebersetzungen, sowie das hebräische Original benutzt habe, und daß sie in Thracien, Kleinasien und Syrien gebraucht worden sei, wie die hexaplarische in Palästina und die Hesychianische in Aegypten. Erst durch die ebenerwähnte Stelle des Jakob von Edessa ist ein greifbares Kriterium für ihre Konstatirung gegeben. Daher hatte **Ceriani** schon früher auf diese wichtige Stelle hingewiesen (Monumenta sacra et profana II, p. 106; VII, p. 116) und den Herausgeber der Hexapla, Fr. **Field**, darauf aufmerksam gemacht, welchem es dadurch möglich wurde, die Textrecension des h. Lucian in einer Reihe noch vorhandener griechischer Handschriften, in den Bibelcitaten bei Theodoret und Chrysostomus, und in den anonymen Randlesarten zu der syrisch-hexaplarischen Uebersetzung nachzuweisen (Origenis Hexaplorum quae supersunt, Oxf. 1875, I, S. LXXXVII). Auch die gothische Uebersetzung gehört dieser Gruppe an. Eine der beiden Handschriftengruppen, welche von dem vatikanischen Text in charakteristischer Weise abweichen, repräsentirt also die Recension des Lucian, die andere jedenfalls die des Hesychius, wie schon P. **Nickes** (De Vet. Test. codicum graecorum familiis, Münster 1853) vermuthet hatte. Die hexaplarische Recension war bisher schon leicht erkennbar. So kann man endlich in der Septuagintakritik über das planlose Variantensammeln hinauskommen, den überlieferten Septuagintatext der *κοινή* von seinen Alterationen durch die drei genannten Recensionen befreien und endlich, nach möglichster Beseitigung auch der schon vor Origenes stattgefundenen Aenderungen, bis zu dem ursprünglichen Text der alexandrinischen Uebersetzung vordringen. Die theologische Bedeutung dieser Möglichkeit ermeße man daraus, daß die Septuaginta für die protokanonischen Bücher des alten Testamentes fast die einzige wirkliche Kontrole des masoretischen Textes, für das zweite Buch der Machabäer und das der Weisheit der Urtext, für die anderen deuterokanonischen Bücher die einzige oder doch die wichtigste Stellvertreterin des verlorenen hebräischen Originals ist. Denn nur für Tobias steht ihr noch eine chaldäische, für Jesus Sirach eine syrische Uebersetzung des Originals, für Judith, die aus einer chaldäischen Uebersetzung des hebräischen Urtextes geflossene Vulgata zur Seite. Auch für die Frage, inwiefern in der neutestamentlichen Textkritik die Recensionen des Lucian und

Hesychius noch jetzt nachweisbar seien, dürfte deren Feststellung in der Septuaginta entscheidend werden. B.

Uccelli's Untersuchungen über die Urgestalt des Frohnleichnamsofficiums. Es liegt uns im Manuscript eine neue, 60 Seiten starke, Arbeit des unseren Lesern aus Band II, S. 222—224; 800—802; III, S. 193 wohlbekannten Gelehrten A. P. Uccelli vor. Dieselbe bietet eine kritische, den bedeutendsten Handschriften und alten Drucken entnommene Ausgabe des vom h. Thomas verfaßten Frohnleichnamsofficiums in seiner Urgestalt nebst einer ausführlichen Einleitung. Da dieses Officium durch die harmonische Verschmelzung mystischen Tiefsinnes und zartester Frömmigkeit mit einer ohne jede Rhetorik aus den klar und präcis gefaßten dogmatischen Wahrheiten von selbst aufstrahlenden majestätischen Erhabenheit wohl die höchste Vollendung der kirchlichen Liturgie darstellt, so wird die Veröffentlichung der Schrift Uccellis gewiß Vielen willkommen sein.

Während in den Ausgaben des Doctor angelicus nur das ursprüngliche Officium des Festtages selbst abgedruckt ist, liefert Uccelli auch sämmtliche Lectionen der Oktave, deren Zusammenstellung durch den h. Thomas er in der Einleitung beweist. Der Hauptunterschied des ursprünglichen Frohnleichnamsofficiums von dem jetzigen, seit der liturgischen Reform des h. Pius V. vorgeschriebenen, besteht darin, daß die erste Nokturn keine Schriftlektionen, sondern Sermones nach Art der zweiten enthält. Ferner hat es eine eigene Antiphone zum Nunc dimittis und, wie im Benediktinerbrevier, ein Responsorium zwischen Kapitel und Hymnus der Vesper (aber nicht der Laudes). Die Tage infra octavam haben eine besondere, minder solenne, Antiphone zu Benedictus und Magnificat, auch ein eigenes Invitatorium. Für jeden Wochentag infra octavam ist, wie es scheint, ein Responsorium zur 9. Lection statt des Tedeums angegeben. Die herrlichen eucharistischen Hymnen des h. Thomas sind unverändert geblieben; denn die in das Sanctus eingeschalteten Tropen (Divinum mysterium semper declaratur u. s. w.) hält auch Uccelli für unecht, wie sie denn allerdings den echten Hymnen gar zu weit nachstehen.

Obige Bemerkungen möge man als eine Probe des vielfach interessanten Inhalts der Uccelli'schen Abhandlung betrachten, durch deren Veröffentlichung eine Verlagshandlung sich um die liturgische Wissenschaft recht verdient machen würde. B.

Zur Frage über das Unendliche. Die Frage über die Möglichkeit einer aktual unendlichen Quantität bietet durch ihre Beziehung zur Frage über die Möglichkeit einer ewigen (anfangslosen) Weltdauer kein geringes apologetisches Interesse. Denn kann auch letztere mit Rücksicht auf die thatsächliche Beschaffenheit der Welt in unabhängiger Weise gelöst werden (S. 2. Jahrg. dieser Zeitsch. S. 473), so erhält doch das Ergebniß eine herrliche Bestätigung, wenn zugleich nachgewiesen wird, daß eine faktisch unendliche Quantität überhaupt nicht möglich ist. Nur aus diesem Grunde, nicht aber um Kritik zu üben, sollen hier die von Dr. Gutberlet in der

oben (S. 397) angezeigten Schrift zur Erhärtung des Gegentheiles vorgebrachten Gründe einer ganz kurzen Prüfung unterzogen werden.

Auf Grund der gewöhnlichen Begriffsbestimmung des potential Unendlichen als des unendlich Vermehrbaren gelangt G. zu folgenden Sätzen: 1. Der Begriff des potential Unendlichen setzt ein aktual Unendliches derselben Art voraus. 2. Der Begriff des potential Unendlichen ist ohne den der aktual unendlichen Größe unvollziehbar. 3. A parte rei gibt es kein potential Unendliches. Ich glaube das Gegentheil von allem festhalten zu müssen und behaupte demnach: 1. Der Begriff des potential Unendlichen schließt das aktual Unendliche aus. Das potential Unendliche ist das schrankenlos Vermehrbare und läßt also seinem Begriffe nach niemals eine vollkommene Aktuirung zu, weil es immer wachsen und fortschreiten kann, während das aktual Unendliche seinem Begriffe nach alles hat, was es haben kann oder so vollkommen aktuirt ist, daß es alle und jede Potentialität wesentlich ausschließt, folglich weder Ab- noch Zunahme erfahren kann.

2. Alles Quantitative (im weitesten Sinne) ist an sich, begrifflich betrachtet, potential unendlich und darum mit unendlicher Aktualität unvereinbar. Denn das Quantitative fordert seinem Begriffe nach nur Theile, ohne die Vervielfältigung derselben in irgend einer Weise zu fixiren, und es widerstrebt daher keineswegs seinem Wesen, wenn immer neue und wieder neue Theile hinzukommen, mag die Vervielfältigung auch ohne Ende fortgehen; aber eben aus diesem Grunde kann es nie aktual unendlich werden, weil diesem die Vermehrbarkeit schlechthin widerstrebt. Was das Quantitative in concreto betrifft, so kann es nur mit bestimmten unterschiedenen oder unterscheidbaren Theilen existiren und die Möglichkeit der Vermehrung oder des Zuwachses hängt von seiner Natur und den gegebenen Bedingungen ab. Gott kann jede Größe als solche ohne Ende vermehren, ohne daß je das absolut Höchste — die aktuale Unendlichkeit — erreicht wird, weil nur das Letztere nicht aber das Erstere einen inneren Widerspruch in sich schließt.

Daraus ergibt sich 3. von selbst, daß der Begriff des potential Unendlichen nicht ein aktual Unendliches derselben Art voraussetzt. G. meint, das Unendliche finde sich außer dem Vermehrbaren, weil dem Geiste nach jeder endlichen Wegnahme noch außerdem unendlich viel wegzunehmen übrig bleibe; er stellt sich also vor, daß die Vermehrung durch Hinwegnahme von etwas bereits Vorhandenem bedingt sei und demnach gewissermassen einen unendlichen Fond voraussetze, der sich niemals erschöpfen lasse. Das halte ich für eine Täuschung. Nach dieser Anschauung wäre z. B. das Wachsen der Bewegung ein Hinwegnehmen oder Abschneiden von einer aktual unendlichen möglichen Bewegung, während es in Wahrheit nichts anderes ist und sein kann, als die Verwirklichung einer an sich möglichen fortgesetzten Bewegung. Von einem aktual Unendlichen läßt sich in keiner Weise etwas hinwegnehmen, sei es auch nur im Gedanken. Was eine Hinwegnahme gestattet oder eine bestimmte Begrenzung im Denken zuläßt, muß nothwendig aus definirbaren Theilen oder Graden bestehen; das kann aber

nie aktual unendlich sein; denn es ist entwender an sich bestimmt oder nicht; ist das Letztere der Fall, so kann es (insoweit es unbestimmt ist), keine Aktualität haben, am allerwenigsten eine unendliche; ist es an sich bestimmt, so sind so viele Theile und nicht mehr; ihre Menge ist mensurabel, weil sie aus einer an sich bestimmten Wiederholung der Einheit entsteht.

4. Der Begriff des potential Unendlichen ist ohne den der aktual unendlichen Größe vollziehbar. Denn er schließt, wie wir gehört haben, dieselbe geradezu aus; das aktual Unendliche ist eine grenzenlose Aktualität, während das potential Unendliche nur eine unbeschränkte Potentialität zu was immer für Graden endlicher Aktualität bezeichnet. Aber, sagt G., wenn die „Unendlichkeit" im Begriffe des potential Unendlichen oder unendlich Vermehrbaren nur das potential Unendliche ist, so muß „Unendlich" immer wieder durch „potential unendlich" oder „unendlich vermehrbar" erklärt werden, was zu keinem Ende führt. Darauf ist zu erwiedern: Jene Unendlichkeit ist negativ zu fassen, sie leugnet jede bestimmte Grenze der Vermehrbarkeit. Aber dann haben wir ja eine aktual unendliche Größe, nämlich die schrankenlose Vermehrbarkeit? Dazu fehlt nur Eines, die Vermehrbarkeit ist keine Größe. Die unbeschränkte Vermehrbarkeit unterscheidet sich von der beschränkten nicht durch eine unendliche Aktualität; sie bezeichnet nur die in der Natur des Objektes enthaltene Möglichkeit in dieser oder jener Richtung die Grenze immer weiter und weiter zu rücken oder die Vermehrung immer fortzusetzen ohne jemals die absolute Vermehrungsunfähigkeit oder die aktuale Unendlichkeit zu erreichen. Die Vermehrung selbst vollzieht sich immer mit endlichen Faktoren und hat sonach immer ein endliches Resultat zur Folge, mag sie nun in Wirklichkeit oder nur in unserem Denken sich abwickeln. Handelt es sich um Zahlen, so ist es hinsichtlich der Vermehrungsfähigkeit und ihrer Schrankenlosigkeit (rein negativ betrachtet) ganz einerlei, ob die Vermehrung z. B. durch Zehner oder durch Hunderter geschieht, wiewohl das (endliche) Produkt ein verschiedenes wird.

5. A parte rei gibt es ein potential Unendliches. Was außer Gott existirt, ist ohne Zweifel thatsächlich immer endlich, kann aber insoferne es die Potentialität zu schrankenloser Vermehrung oder zu endlosem Zuwachs in sich trägt, potential unendlich genannt werden. Oder kann man vielleicht nicht mit vollem Rechte sagen, daß ein Wesen, dem die endlose (immer fortgehende) Dauer natürlich ist, von einem solchen, das seiner Natur nach auf eine bestimmte Dauer beschränkt ist, durch potentiale Unendlichkeit der Dauer sich unterscheide? Wenn G. behauptet, im Reiche des Möglichen könne es nur Endliches und faktisch Unendliches geben, so sage ich dagegen: Die Quantität in ihrer Möglichkeit betrachtet ist potential unendlich; denn es ist eine verschiedene Quantität möglich, ohne daß eine absolut höchste sich denken oder setzen läßt. Wenn G. frägt: Ist die ojektiv gegebene Richtung z. B. einer Linie nach Osten, begrenzt oder unbegrenzt? und darauf antwortet, sie sei unabhängig von unserem Denken ohne Grenzen und darum aktual unendlich, so ist dagegen zu bemerken, daß die Richtung nicht in

Betracht kommt, weil sie keine Größe ist, und daß wir in keiner Richtung eine gegebene Linie haben; es besteht nur die Möglichkeit, verschiedene Linien, längere oder kürzere, krumme oder gerade zu ziehen, nur nicht eine aktual unendliche, weil diese einen Widerspruch enthält, also nicht eine mögliche Linie genannt werden kann.

Da G. das eigentlich potential Unendliche mit dem aktual Unendlichen verwechselt, so verflüchtigt sich ihm der Begriff „potential unendlich" zu einer blos subjektiven Beziehung unseres Denkens, während doch die Vermehrbarkeit in der Natur der (zu vermehrenden) Dinge ihren Grund haben muß. Betrachten wir das potential Unendliche als objektiv, so heißt das nicht, wie G. anzunehmen scheint, zwischen contradiktorische (eigentlich conträre) Gegensätze, nämlich endlich und unendlich, ein Mittelglied einschieben, weil „unendlich" negativ gefaßt wird und nur zur Bestimmung einer an sich endlichen Potentialität dient. — Die entgegengesetzten Meinungen, die G. vertheidigt, beruhen vorzüglich auf zwei nach meinem Urtheil unhaltbaren Voraussetzungen. Er verwechselt fürs Erste, wie mir scheint, das an sich Unbestimmte, aber in der verschiedensten Art, nur nicht absolut Bestimmbare, mit dem absolut bestimmten und eben darum alle Bestimmbarkeit ausschließenden Unendlichen; was nur insofern unbegrenzt ist, als es vermöge seines Begriffes nicht diese oder jene bestimmte Grenze fordert, sondern jede beliebige zuläßt (z. B. die Ausdehnung) gilt ihm als thatsächlich unendlich. Nur deßhalb kann er die Behauptung aufstellen, daß die unendliche Menge nach Hinwegnahme einer oder mehrerer Einheiten unendlich bleibe, wenn auch nicht ganz in demselben Sinne, wie zuvor. Er denkt sich also die Unendlichkeit ähnlich, wie die begrifflich unbestimmte Vielheit, die durch Hinwegnahme einer Einheit nicht zerstört, sondern nur etwas modifizirt wird. G. hat sich ferner durch seine Vorstellung von der Aktualität des Möglichen, deren Zulässigkeit wir hier nicht erörten wollen, zu ganz unberechtigten Schlüssen verleiten lassen. Er argumentirt ungefähr so: Die mögliche Quantität (Ausdehnung, Menge, successive Dauer) ist als solche von unserem Denken unabhängig; nun ist aber die mögliche Quantität ohne Grenzen; also gibt es etwas von unserem Denken Unabhängiges und insofern Aktuales, was ohne Grenzen ist, d. h. es gibt ein aktual Unendliches. Daß diese Argumentation verfehlt ist, erhellt klar aus unseren vorhergehenden Bemerkungen. Die Möglichkeit steht in Beziehung zur Wirklichkeit; die Quantität kann aber nie ohne Grenze verwirklicht werden, wiewohl die Grenze nie so sich bestimmen läßt, daß sie nicht weiter bestimmbar wäre. Frägt man nun also z. B., welche Aktualität hat die in der Richtung nach Osten „gegebene" mögliche Linie, um wieder auf diese zurückzukommen, so ist zu antworten: Dieselbe wie ein goldener Berg; es besteht kein innerer Widerspruch; man kann also ihre Existenz fingiren und zwar in ganz beliebiger Größe. Frägt man weiter: Welche Aktualität hat die mögliche Linie, wenn man sie als faktisch unendlich setzt, so ist zu erwiedern: Dieselbe wie ein Berg ohne Thal. G. findet die vom Geiste erst zu setzenden Dimensionen in der möglichen

Quantität bereits vorhanden, während diese in Wirklichkeit nichts anderes enthält, als die Möglichkeit in einer fingirten Quantität Dimensionen zu bestimmen. Daraus ergibt sich eine nicht ganz richtige Vorstellung von der imaginären Ausdehnung, bezw. dem imaginären Raum. Der imaginäre Raum besteht nur in unserer Phantasie, und ist somit eine Fiktion, die aber wie andere Fiktionen die innere Möglichkeit des Fingirten oder den idealen Raum zur Voraussetzung hat. Der ideale Raum (absolut genommen) bezeichnet nichts anderes als die Möglichkeit oder Nichtrepugnanz der Setzung eines Ausgedehnten als solchen. G. scheint nun aber das Imaginäre vom Begrifflichen zu wenig zu scheiden, indem er den möglichen Raum als eine faktisch ausgedehnte Realität betrachtet, und weil der mögliche Raum selbstverständlich keine Grenze hat, diese fingirte Realität trotz ihrer Unbestimmtheit als eine aktual unendliche bezeichnet; man könne, sagt er z. B., nach jeder Grenze, die man sich in der unendlichen Ausdehnung gesetzt hat, nur deßhalb immer wieder weiter gehen, weil hinter jeder angebbaren Ausdehnung immer noch Ausdehnung sei; die hinter den jedesmal gesetzten Gränzen noch zurückbleibende Quantität sei von derselben Art, wie die durch die Grenze fixirte; in das Nichts könne man keinen Köper setzen, das Nichts könne nicht gemessen werden. Mit dieser imaginären Realität verfällt aber G. allen jenen Inconvenienzen, denen schon früher andere Denker und zwar Denker ersten Ranges verfallen sind. Dieselbe kann z. B. weder als etwas Geschaffenes noch als etwas Ungeschaffenes betrachtet werden. Nicht als etwas Geschaffenes; denn das Geschaffene kann 1. nicht bestehen ohne bestimmt zu sein; der geschaffene Raum müßte 2. eine ausgedehnte Realität sein, die nach dieser Ansicht wieder einen anderen Raum voraussetzen würde; 3. setzen wir den Fall, Gott hätte nur soviel Raum geschaffen, als für eine begrenzte Welt nothwendig ist; was wäre dann außer der Welt? nichts, gerade wie jetzt, und es bestände von Seite des Raumes gar kein Hinderniß, am Ende der Welt allenfalls noch den Arm auszustrecken, resp. die Grenze der Welt nach dieser Seite etwas weiter hinauszurücken und im Geiste außerhalb der Welt noch Raummessungen vorzunehmen. Nicht als etwas Ungeschaffenes; denn da der Raum, wie G. bemerkt, an sich meßbar ist und die Körper in ihn gesetzt werden, so kann er nicht Gott oder formell eine Idee Gottes sein; wir müßten also eine ungeschaffene, nothwendig existirende Realität außer Gott annehmen, das ist aber eine metaphysische Unmöglichkeit. Bezüglich der von G. angeführten Gründe bemerke ich: Der ideale oder mögliche Raum ist in sich nicht meßbar; wenn wir im Geiste eine Messung des imaginären Raumes vornehmen, wenn wir z. B. zwei Meilen außer der Welt eine Grenze setzen, so messen wir nur das außer der Welt zu setzende Ausgedehnte durch ein den wirklichen Körpern entnommenes Maaß. Bei dieser idealen Setzung können wir immer weiter und weiter rücken, weil weder ein innerer Widerspruch vorliegt, noch das Nichts der Setzung ein Hinderniß in den Weg legt; eine bereits bestehende

Realität zur Aufnahme der zu setzenden Körper ist ohnehin ganz überflüssig[1]).

Man glaube nicht, daß die erwähnte Inconvenienz die einzige sei, auf die G. durch seine Anschauung stößt. Er macht z. B. selbst auf folgenden Einwurf aufmerksam: „Wie kann die Linie von C aus nach X hin wirklich unendlich sein, wenn sie es auch von B oder von A aus ist? Kann denn ein Unendliches größer sein als das andere?“ Mit Unrecht bemerkt er hierauf, daß die Gegner mit ihrer potentialen Unendlichkeit dieselbe Schwierigkeit zu lösen haben; denn sie fassen die Unendlichkeit nur negativ; man kann die Linie von einem Punkte aus so gut wie vom andern in's Schrankenlose fortführen, nur mit dem Unterschiede, daß man bei gleichmäßiger Fortführung auf jeder Stufe ungleiche endliche Produkte erhält keineswegs aber zwei ungleiche Unendlichkeiten. G. glaubt seinerseits die Schwierigkeit dadurch lösen zu können, daß er zugibt, ein Unendliches könne größer sein als das Andere; unendlich heiße an und für sich nicht das Größte unter allem Möglichen, sondern einfach ohne Grenze sein. Allein worin besteht denn die Grenze? Ist eine Realität nicht gerade dadurch begrenzt, daß etwas Größeres möglich ist? Wenn eine Linie nicht die ganze Möglichkeit der Linienausdehnung erschöpft, ist sie endlich; sonst aber ist keine größere möglich. Wenn G. mit dem h. Thomas behauptet, es könne etwas in einer Hinsicht unendlich, in einer andern endlich sein, so beachtet er nicht, daß die in Frage stehenden Linien in der nämlichen Hinsicht, nämlich hinsichtlich der Länge, endlich und unendlich sein müßten, und daß eine Verkürzung der Linie von was immer für einer Seite stets die Linie als *etwas Ganzes* betrifft. Läßt man eine Linie auf der einen Seite faktisch unendlich, auf der anderen aber endlich sein, so muß man erstens annehmen, daß in derselben ein Uebergang von der Endlichkeit zur Unendlichkeit stattfinde, man muß ferner annehmen, daß die endliche Seite selbst wieder unendlich sei

---

[1]) Hinsichtlich der Zeit findet ein ähnliches Verhältniß statt. Wir betrachten die absolute Zeit gewissermassen als eine eigenartige Realität, wir stellen uns vor, daß die Ereignisse *in der* Zeit sich vollziehen, wir können die imagäre Zeit messen, wie wir denn auch wirklich die Zukunft zu messen pflegen, indem wir z. B. sagen: Nach zwei Jahren werde ich u. s. w.; folgt nun daraus, daß die künftige Zeit als eine blos mögliche betrachtet schon jetzt eine *in sich* meßbare, von allem Denken unabhängige Realität sei? Da müßten die idealen Successionen, aus denen die mögliche Zeit besteht, statt im Verhältnisse des Nacheinanders im Verhältnisse des Nebeneinanders stehen, d. h. die Zeit wäre nicht Zeit. — Die Möglichkeit an sich — auch die Möglichkeit von Raum und Zeit — ist wie G. selbst sagt, von Raum und Zeit unabhängig. Betrachtet man aber beide als an sich meßbar, so wird der mögliche Raum (die Möglichkeit des Raumes) zu einer wirklich ausgedehnten, d. h. räumlichen, und die Zeit zu einer wirklich successiven d. h. zeitlichen Realität.

oder aber bei fortgehender Verkürzung immer kleiner werde bis sie endlich verschwinde und nur mehr eine einzige unendliche Seite — ein Unding — zurücklasse. G. sagt, die unendliche Linie sei nach der unbegrenzten Seite hin ganz unzugänglich, so daß man nichts fortnehmen könne; aber wo ist denn eigentlich bei einer in der Möglichkeit bestehenden Linie von Osten nach Westen jene Unzugänglichkeit? vielleicht an den äußersten Enden? aber solche gibt es ja nicht der Voraussetzung nach, und abgesehen von diesen kann man überall nach Belieben Theile hinwegnehmen. Ich könnte noch auf viele andere Schwierigkeiten hinweisen; z. B. auf den Umstand, daß einerseits die unendliche Linie sicher nicht mehr Punkte enthalten könnte als unendlich viele, andererseits aber auch der kleinste endliche Theil vermöge der unendlichen Theilbarkeit nach dieser Theorie eine wirkliche Unendlichkeit von designirbaren Punkten enthalten müßte; so ferner auf die damit zusammenhängende Thatsache, daß bei dieser Annahme die Unendlichkeiten in der Ausdehnung hinsichtlich der Punkte, Linien, Flächen u. s. w. immer wieder unendlich und unendlich viele neue Unendlichkeiten in sich schließen würden, während man am Ende vernünftiger Weise doch nicht annehmen könnte, daß die Ausdehnung in ihrer Gesammtheit mehr als unendlich viele Punkte enthalte. G. weist selbst auf diese Vervielfältigung des Unendlichen hin, ohne nach unserem Dafürhalten die daraus entspringenden Bedenken wirklich beseitigt zu haben.

Ich habe die Ausdehnung nur deßhalb so vorwiegend berücksichtigt, weil G. sie vorzugsweise als Beispiel gebraucht. An der Zahl ließe sich das Widerspruchsvolle dieser Anschauung wenigstens ebenso evident nachweisen. Wenn G. behauptet, es sei „sehr uncorrekt“ von einer unendlichen Zahl zu sprechen, so hebt er dadurch seinen Satz, daß das potential Unendliche ein aktual Unendliches derselben Art voraussetze, geradezu auf. Denn es ist gewiß, daß die Zahl als Zahl ins Unendliche vermehrbar, also potential unendlich ist. Ueber die Unmöglichkeit einer aktual unendlichen Zahl vgl. 2. Jahrg. a. a. O. Man kann übrigens beim Ausdrucke „Menge“ stehen bleiben; man erhält ganz dasselbe Ergebniß, wenn man nur nicht vergißt, daß die aktual unendliche Menge in sich bestimmt sein muß und eine bestimmte Menge nur durch bestimmte Vervielfältigung der Einheit entsteht. Glaubt G. den Einwendungen gegen die Möglichkeit einer unendlichen Zahl durch die Bemerkung zu entgehen, das Unendliche sei dadurch bestimmt, daß es über allen Arten und Gattungen des Endlichen steht, so ist das unseres Erachtens eine Täuschung. Wodurch ist die unendliche Zahl gegenüber der unendlichen Dauer oder Ausdehnung bestimmt? Doch wohl durch die wesentlichen Eigenschaften der Zahl; nimmt man nun aber eine Zahl als faktisch unendlich, so muß man alle wesentlichen Eigenschaften der Zahl preisgeben, wie z. B. Theilbarkeit, Vermehrbarkeit, das bestimmte Verhältniß zur Einheit u. s. w. Auch ist es ganz unzulässig, eine Quantität gerade durch ihre Unendlichkeit bestimmt sein zu lassen und ihr doch wieder eine endliche Seite beizulegen, ja die schrankenlose Vermehrbarkeit der end-

lichen Größe geradezu durch die Subsidien von Seite der im Hintergrunde stehenden unendlichen Größe derselben Art zu erklären. Kurz man muß ausgehen vom Wesen der Quantität und aus diesem bestimmen, ob sie ein faktisch Unendliches zulasse oder nicht vielmehr gerade deßhalb dasselbe ausschließe, weil sie ihrem Begriffe nach potentiale Unendlichkeit fordert. Wir können nun wie ich glaube ohne Bedenken die Behauptung aufstellen:

6. Es ist unrichtig, daß in dem Begriffe der aktual unendlichen Größe sich kein Widerspruch nachweisen lasse. G. sucht einige der gewöhnlichsten Einwendungen zu lösen, aber meines Erachtens vergeblich. So antwortet er z. B. auf die Frage, ob es in der unendlich genommenen Linie A X Punkte gebe (nämlich einen oder mehrere), die von A unendlich weit abstehen, oder ob es keine gebe; mit der Behauptung, es gebe zwar keinen solchen Punkt, aber die Linie sei dessenungeachtet unendlich, weil nur der letzte Punkt eine unendliche Entfernung haben könnte, in der unendlichen Linie aber kein letzter Punkt sich finde. Wir hätten also eine „unendliche" Linie, deren sämmtliche Punkte eine endliche Entfernung haben und somit sich erreichen lassen! Das Wesen der Linie bringt es mit sich, daß immer ein Punkt entfernter sei als der andere; daraus folgt weiter mit zwingender Evidenz, daß in der ganzen Linie d. h. in der Gesammtheit der Punkte einer der allerentfernteste sei, resp. das Ende bilde. Nicht glücklicher scheint mir die Lösung der übrigen Einwürfe. Der Raum gestattet mir jedoch nicht, darauf einzugehen. Am unbegreiflichsten finde ich es, wie der Verf. von unendlich vielen „Neunern" von Steinen oder „9mal unendlich vielen" Steinen sprechen kann (S. 36).

Auf eine Besprechung der mathematischen Erörterungen muß ich schon wegen Mangel an Competenz verzichten. Ich kann mich indessen meinerseits unmöglich überzeugen, daß das ∞ der Mathematik nicht im eigentlichsten Sinne das potential Unendliche bezeichne und demnach das aktual Unendliche wesentlich ausschließe. Am wenigsten kann ich zugeben, daß es ein aktual unendlich Kleines gebe. Ein aktual unendlich Kleines ist ein Relatives mit absoluter Bestimmtheit; nimmt die Mathematik wirklich ein solches an, so muß die Philosophie auf ewig von ihr Abschied nehmen. — Zum Schlusse muß ich noch bemerken, daß ich die Beweisführung, die G. an die Erkenntniß Gottes knüpft, absichtlich bei Seite ließ, theils weil mich ihre Berücksichtigung über die solchen Glossen naturgemäß gesteckten Grenzen hinausgeführt hätte, theils weil ich der Ansicht bin, daß sich aus der Art der göttlichen Erkenntniß kein sicherer Schluß hinsichtlich der Natur der Dinge ziehen lasse. W.

Abhandlungen.

Kirchliche Reaction in Oesterreich unter Joseph II.[1])

Von Mſgr. Dr. Albert Jäger.

I.

Der Titel, unter welchem die vorliegende Abhandlung eingeführt wird, dürfte manchen Leser überraschen. Wie kann von einer Reaction gegen den kirchenfeindlichen Geist unter Kaiser Joseph II. die Rede sein? War denn nicht unter diesem Monarchen die Zeit, in welcher der bezeichnete Geist seine schönsten Blüthen entfaltete, und seinen Triumph in Oesterreich feierte? Und dennoch war es so, wie der Titel es besagt.

Allerdings, wenn man sich von dem Charakter der Zeit Kaiser Josephs II. und von der Regententhätigkeit dieses Fürsten eine Vorstellung machen wollte nach den fast unzähligen Biographien und Panegyriken, die bald nach seinem Tode erschienen,

[1]) Zur Verständigung über die vorliegende Arbeit ist folgende Erklärung nothwendig. Die Geschichte Kaiser Josephs II. von Seite der kirchlichen Reformen betrachtet, wurde in neuerer Zeit besonders durch Seb. Brunner's Werke: Die theolog. Dienerschaft am Hofe Josephs II. Wien, 1868; und: Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich, 1770—1800; — durch Karl Ritter, Kaiser Joseph II. und seine kirchlichen Reformen, Regensburg, 1867; — durch Rudolf Kink, Geschichte der Wiener-Universität, Wien, 1854; durch Dr. Friedr. Maaßen: Neun Capitel (7tes Capitel: die Fürstenallmacht und die

oder nach der Popularität, deren sich die Zeit und der Name dieses Regenten in den liberalen und aufgeklärten Kreisen noch heutzutage erfreut, so würde man in diesem Spiegel das Bild einer Zeit und eines Monarchen erblicken, dem wegen seiner Weisheit und wegen seines Strebens, seine Völker glücklich zu machen, Huldigungen dargebracht wurden, die ihres Gleichen nicht hatten. Und fragt man nach dem Grunde der so hohen Bewunderung und

kathol. Kirche), Graz, 1876; — durch Hock, Der österr. Staatsrath (3. u. 4. Lieferung) 1873 u. 1878; — zum Theile in meinem Buche: Kaiser Joseph II. u. Leopold II., Wien, 1867, so erschöpfend bearbeitet, daß sich kaum viel Neues wird nachtragen lassen. Dem Verfasser dieser Abhandlung konnte es daher weder um eine Darstellung zu thun sein, wie der kirchenfeindliche Geist unter Joseph II. zur Herrschaft in Oesterreich gelangte, noch konnte er Enthüllungen über bisher unbekannte Thatsachen liefern. Ihm war es nur darum zu thun, eine Seite, welche in den angeführten Werken entweder gar nicht, oder nur flüchtig und nur hie und da berührt wurde, näher zu beleuchten. Er machte es sich nämlich zur Aufgabe, nachdem er im II. Jahrgang dieser theolog. Zeitschrift nachgewiesen, wie der moderne kirchenfeindliche Geist unter Karl VI. und Maria Theresia in die österreichischen Länder eindrang, die Frage zu beantworten, ob sich denn gegen diesen Geist keine Reaction erhob und demnach zunächst den Nachweis zu liefern, daß nicht erst unter Leopold II., sondern schon unter Kaiser Joseph eine nicht zu unterschätzende Reaction sich geltend machte. Er ging um so geneigter an diese Darstellung, als er dadurch in die Lage kam, theils ziemlich abseits liegendes, wenig benütztes, auch nicht Jedermann zugängliches, und theils erst in neuester Zeit veröffentlichtes, ja zum Theile erst im Erscheinen begriffenes Materiale zu benützen. Zur ersten Art gehören die von Dr. Theodor Wiedemann in dem 50. Bde. des Archives für österreichische Geschichte mitgetheilten Auszüge aus den Acten des fürsterzbischöfl. Archives in Wien über die kirchliche Bücher-Censur, besonders der die Büchercensur unter Kaiser Joseph II. von S. 305—347 betreffende Abschnitt. Zur zweiten Art gehört das noch im Erscheinen begriffene Werk des Freiherrn von Hock über den österr. Staatsrath. Zwei Hefte erschienen 1868 u. 1871 von dem Verfasser selbst bearbeitet. Nach dessen Tode gelangte Dr. Herm. Ign. Bidermann in den Besitz der von Hock hinterlassenen Materialien, und lieferte auf Grund derselben im Jahre 1873 ein drittes Heft und 1878 ein viertes Heft. Daß manches wörtlich aus beiden Quellen in die vorliegende Arbeit herübergenommen wurde, wird hoffentlich dem Verfasser zu keinem Vorwurfe gemacht werden.

Lobeserhebung, so wird man mehr als auf etwas Anderes auf Josephs kirchliche Reformen hingewiesen. Denn daß er den unter Maria Theresia nach Oesterreich eingeschmuggelten kirchenfeindlichen Geist seine Macht und Herrschaft bis zu den äußersten Consequenzen entfalten ließ, das war es, was ihn und seine Zeit in den Augen seiner aufgeklärten Lobredner damals, wie später, zum Ideale eines weisen Regenten, und Oesterreich in den 10 Jahren seiner Regierung zum Eldorado der Aufklärung erhob.

Doch diese Ansicht behauptete weder damals, noch später, am wenigsten in neuer Zeit die Alleinherrschaft. Schon unter Kaiser Joseph erhob sich Widerstand und Opposition gegen die kirchenfeindlichen Verordnungen, jedesmal, sogleich bei ihrem Erscheinen; der Widerstand nahm zu mit dem Fortschreiten der Neuerungen, und erlangte gegen das Ende der Regierung des Kaisers, in Verbindung mit anderen Ursachen der allgemeinen Unzufriedenheit, eine solche Stärke, daß Josephs Nachfolger, Kaiser Leopold II., alles Ernstes an Abhilfe der kirchlichen Beschwerden denken mußte. Faßt man aber den Charakter dieser Opposition in's Auge, so vermißt man an ihr eine wesentliche Eigenschaft. Sie richtete ihren Kampf nicht gegen das Prinzip, von welchem die weltliche Gewalt im Dienste des kirchenfeindlichen Geistes das Gesetzgebungsrecht in kirchlichen Dingen für sich ableitete, sondern kehrte ihren Widerstand, gleichsam von Fall zu Fall, nur gegen den faktischen Druck und gegen die unmittelbare Verletzung der kirchlichen Zustände, Interessen und Rechte. Sie setzte die Axt nicht an den Stamm des kirchenfeindlichen Giftbaumes, sondern begnügte sich, die Giftblüthen, welche er trieb, zu beseitigen.

Die neuere historische Forschung und Geschichtschreibung, welche die Vergangenheit nicht im Geiste einer künstlich erzeugten Strömung, sondern im Lichte der über alle ephemeren Zeitrichtungen erhabenen ewigen Wahrheit und des Rechtes betrachtet, gelangte zu einer anderen Beurtheilung der Stellung, welche Kaiser Joseph der Kirche gegenüber einnahm. Sie gelangte in diesem Lichte zu einem andern Begriffe von dem Wesen des Staates und der Kirche, und von den Aufgaben, welche Gott Beiden zugewiesen, als Joseph und seine Zeit hatten, daher auch zu einem andern Begriffe von den Machtsphären des Staates und der Kirche, und von den Gränzen und Beziehungen zwischen Beiden. In diesem Lichte erkannte sie,

daß Josephs kirchliche sogenannte Reformen auf dem Grundirrthume beruhten, „er sei kraft seiner landesherrlichen Autorität berechtigt, der Kirche Gesetze zu geben, und sie unter das Machtgebot des Staates zu beugen.“ Die von dieser Erkenntniß geleitete neuere Geschichtforschung bezeichnet daher dieses Vorgehen als ein widersinniges System unberechtigter Bevormundung, dessen Verkehrtheit darin ihren markirtesten Ausdruck fand, daß der Kaiser „den Priester zum Beamten, und den Beamten zum Richter über kirchliche Dinge machen wollte.“ Darum verurtheilt die bezeichnete neue Geschichtforschung nicht blos die Folgen der verkehrten kirchlichen Neuerungen Josephs II., sondern weit mehr das falsche Prinzip, das den Kaiser leitete.

Die Reaction gegen den kirchenfeindlichen Geist, wie sie sich zur Zeit Josephs II. bethätigte, hatte aber eben wegen ihres Charakters eine unvermeidlich weitreichende nachtheilige Folge. Weil sie nicht das falsche Prinzip der unbedingten landesfürstlichen Gewalt in kirchlichen Dingen bekämpfte, sondern nur die schädlichen Wirkungen dieses Prinzipes zu beseitigen suchte, so hatte das zur Folge, daß unter Kaiser Leopold II., nachdem die Unzufriedenheit mit den Josephinischen kirchlichen Neuerungen, nebst vielen anderen Ursachen, einen Grad erreicht hatten, daß Abhilfe geschaffen werden mußte, wohl mehreren Beschwerden abgeholfen, das falsche Prinzip aber nicht aufgehoben wurde. Daraus entwickelte sich dann die weitere beklagenswerthe Folge, daß die Reaction unter Leopold zu keiner durchgreifenden, das Uebel in der Wurzel heilenden Besserung der kirchlichen Zustände führte, sondern daß das Prinzip der staatlichen Bevormundung der Kirche in Oesterreich aufrecht und maßgebend blieb. Es leuchtet nun von selbst ein, daß die beiden Reactionen gegen den kirchenfeindlichen Geist, die erste unter Kaiser Joseph II., die zweite unter Leopold II. einer ausführlicheren Darstellung werth sind.

Josephs II. kirchliche Verordnungen fanden bereits bei seinen Lebzeiten vielfachen Widerspruch. Sie wurden theils schon bei ihrem Zustandekommen, selbst von Josephs eigenen Behörden und einzelnen Beamten, theils nach ihrem Erscheinen von Seite kirchlicher Würdenträger bekämpft, theils vom Volke im Allgemeinen mit Unmuth und Abneigung aufgenommen. Ja selbst in Josephs

eigenem Lager erhoben sich Stimmen gegen dieselben. Wir werden aber den Widerspruch, der von dieser letzterwähnten Seite ausging, keiner Beachtung würdigen, da Maueranschläge, Pasquille und leidenschaftliche Broschüren hier keine Verwerthung finden sollen. Hingegen muß für uns die Opposition, welche vom Volke ausging, großes Interesse haben, weil sie Zeugniß gibt, welch' unverwüstlicher Fond katholischer Gesinnung hier vorhanden war, den das vieljährige Aushungerungs-System kaum zu schwächen, geschweige zu erschöpfen vermochte. Wir werden uns daher zuerst mit der Opposition des Volkes, dann mit der des Klerus, hierauf mit der einiger Behörden und einzelner Beamten, und schließlich mit jenen Männern beschäftigen, welche sich im Dienste des kirchenfeindlichen Geistes besonders auszeichneten.

Das Volk in seiner Masse war damals noch eifrig katholisch, und fühlte sich durch alle andern Verordnungen und Neuerungen der Josephinischen Zeit nicht so tief verletzt, wie durch jene, welche die Gegenstände des kirchlichen Cultus betrafen; denn bei den verschiedenen öffentlichen Andachts-Uebungen fand das Volk nicht nur Trost in seinem Kummer und Nöthen, sondern legte auch das öffentliche Bekenntniß seines Glaubens ab. Es empfand die hierauf bezüglichen Verordnungen und Verbote um so schmerzlicher, als sie ihm als „die wahren christlichen Verordnungen", hingegen seine Anhänglichkeit an die Gegenstände des kirchlichen Cultus als „Volksaberglauben, der ausgerottet werden müsse", als „Gegenstände des Aergernisses", als „Mißbrauch der Religion", als „geistliche Possen", als „Afterandachten", und „Bildertand" bezeichnet wurden. Und so geschah, was unter Umständen, wo man das Volk in seinen heiligsten Gefühlen verletzt und dadurch zur Opposition provocirt, zu geschehen pflegt, die den kirchlichen Cultus betreffenden Verordnungen fanden den meisten Widerstand. Das Volk setzte sich über die Verordnungen hinweg, und hielt nicht blos auf dem Lande, sondern selbst in der Residenz unter den Augen des Kaisers fest an den Gegenständen seiner Verehrung. Daher sah man z. B. bei den Dominikanern in Wien noch die sehr verpönten Marienbilder mit sieben Schwertern im Herzen. Am Tage des heil. Sebastian feierte die diesem Heiligen geweihte Bruderschaft in der Schottenkirche noch ihr Hauptfest, wobei die reichste Altarzierde und die schönsten Paramente und Ornate zur Verwendung

kamen, der Prälat selbst das Hochamt celebrirte, und durch die ganze Octav hindurch vor und nach Mittag mit der großen Glocke das gläubige Volk zur Andacht geladen wurde. Selbst in der Cathedrale zu Wien brannten auf dem Herz-Jesu-Altare und vor dem Bilde des heil. Aloysius noch immer Kerzen, und sah man auf dem Haupte Mariens noch immer silberne und vergoldete Kronen, zum großen Aergernisse der Aufgeklärten, da nach ihren Dictaten Maria als Himmelskönigin abgesetzt war.

Auf dem Lande bestanden noch immer die mit Ablässen versehenen Calvarienberge mit ihren „ärgerlichen" Vorstellungen. So sah man hier, wie ein Gerichtsdiener dem gefangenen Jesus mit einem Ochsenhorn in's linke Ohr, und dort, wie der Teufel dem linken Schächer mit einem Posthorn in's Ohr blies, während den rechten ein Engel umschwebte. Man könnte einen heiteren Volkshumor darin erblicken, daß man diese Vorstellungen trotz aller Verbote zum Aerger der Aufgeklärten stehen ließ; denn waren sie nicht das treffende Bild der damals blühenden Denunciationen, zu Deutsch, Ohrenbläserei, und anderseits der Verhöhnung der Kirche durch die Pamphletisten der Aufklärungs-Partei? — An einem andern Orte war in Bild oder in Statuen vorgestellt, wie Maria von sechs Aposteln zur Erde bestattet wurde, und der Evangelist St. Johannes das Amt des Pfarrers verrichtete! Es war ein entsetzlicher Anblick für alle Aufgeklärten, eine so „stockblinde Dummheit des Volkes" und einen so „unglaublichen Eigensinn" wahrnehmen zu müssen, an dem alle auf die Herstellung des „reinen Christenthums" berechneten Verordnungen der Regierung verloren gingen; freilich konnte ein solches Maß von Dummheit und Starrsinn nur von „bigottem und stupidem Mönchsgeiste" in das Volk gepflanzt worden sein!

Wo möglich noch größeren Widerstand erfuhren Josephs Verbote der Wallfahrten. Der Mann, der Wochen und Monate in seiner dunkeln und nicht selten unterirdischen Werkstätte dem kümmerlichen Erwerbe seiner Tagesbedürfnisse obliegen mußte, fand auf einer Wallfahrt nicht nur erquickende Erholung von seinen Mühen, sondern auch Seelentrost an einer Stätte, von welcher Tausende mit dem Leben und mit Gott versöhnt in die Heimat zurückgekehrt sind. Das Volk ließ sich seine Wallfahrten nicht absperren. Es zog mit Kreuz und Fahne von einer Kirche in die

andere; und noch im Jahre 1788 und 1789, also im achten und neunten Jahre der Aufklärung! fanden die Wallfahrten nach Maria Zell, nach Maria Taferl und sogar nach Einsiedeln in die Schweiz statt. „Und solche Verletzungen der bestehenden Landesgesetze, so ertönte die laute Klage der Aufklärungs-Partei, geschahen nicht nur auf dem Lande in einzelnen Dörfern, sondern auch in Städten, wo Länderstellen waren, und sogar in der Kaiserstadt und unter den Augen des Monarchen! Wurde hier oder dort ein „solcher Frevel" geahndet, so wurde er an einem dritten Orte nur noch mit mehr Aufsehen und Celebrität wiederholt." Freilich können selbst Josephs Lobredner und Vertheidiger sich des Bewußtseins nicht entschlagen, daß das Eingreifen der Regierung in das Cultusgebiet eine verfehlte Maßregel war, und sie können dem Kaiser einen, allerdings in ihrer Weise vorgebrachten, Tadel nicht ersparen. „Joseph habe die Gewalt der Vorurtheile zu wenig berechnet; er wollte ein tief im Aberglauben versunkenes Volk in dem Zeitraum von wenig Jahren aufklären, aber ohne im Voraus zu beherzigen, daß ein solches Werk nicht das Werk eines Augenblickes sein könne." Ja, hätte die Regierung bedacht, daß Eingriffe in die Gewissen und religiösen Ueberzeugungen immer mißliche Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke sind, namentlich wenn weder die Nothwendigkeit noch die Ersprießlichkeit dieser Zwecke einleuchtet, sie hätte sich viele Unannehmlichkeiten erspart. So wäre es z. B. nicht nöthig gewesen, eine Gemeinde mit Androhung von Militärgewalt zu zwingen, ein im Felde stehendes Kreuzbild in die Pfarrkirche zu übertragen; dieser Gegenstand war des unmittelbaren Einschreitens des Kaisers und des Aufgebots von Militärgewalt nicht werth. Kaiser Joseph hätte von dem böhmischen Gubernium nicht die Anzeige erhalten, daß die Aufregung gegen sein Begräbniß-Patent[1]) einen Aufruhr

[1]) Das Begräbniß-Patent erschien unter dem 15. Sept. 1784 und verordnete unter Anderem, daß fortan alle Leichen nicht mehr in Truhen, sondern in einen leinenen Sack ganz bloß ohne Kleidungsstücke eingenäht begraben werden sollten. Sie sollten in einer Todtentruhe auf den Gottesacker gebracht, dort aber aus derselben herausgenommen, und wie sie in dem leinenen Sack eingenäht sind, in die Grube gelegt, mit ungelöschtem Kalk überworfen, und gleich mit der Erde zugedeckt werden. Als Motiv dieser Verordnung gab der Kaiser an, daß die Begrabung keinen andern Zweck habe, als die Verwesung so schnell

erzeugt habe, der gefährlicher zu werden drohte, als der vom Jahre 1775 wegen des Robot-Patentes entstandene[1]). Die Unzufriedenheit beschränkte sich aber nicht auf Böhmen allein; sie war allgemein. Die Griechen in Wien erklärten das Sackbegräbniß als verstoßend gegen ihren Ritus; in Böhmen und Mähren und auch an andern Orten dachten die Leute an das Auswandern; Fremde, die eben im Begriffe waren, sich in Oesterreich anzusiedeln, machten es zur Bedingung, daß sie sich in Särgen dürften begraben lassen. Die allgemeine Unzufriedenheit bewog endlich den Kaiser, das Patent zu widerrufen. Sein Handbillet an den obersten Kanzler verrieth aber eine Gereiztheit, die bei Kaiser Joseph aus ähnlichen Anlässen öfter zum Vorschein kam. „Da ich sehe, schrieb er, und täglich erfahre, daß die Begriffe der Lebendigen leider! noch so materiell sind, daß sie einen unendlichen Preis darauf setzen, daß ihre Körper nach dem Tode langsamer faulen, und länger ein stinkendes Aas bleiben: so ist mir wenig daran gelegen, wie sich die Leute wollen begraben lassen. Sie werden daher erklären, daß, nachdem ich die vernünftigen Gründe, die Nützlichkeit dieser Begräbniß-Art, gezeigt habe, ich keinen Menschen, der nicht davon überzeugt ist, zwingen will vernünftig zu sein, daß also ein jeder in Betreff der Truhen thun kann, was er für seinen todten Körper für das Angenehmste hält." Die Gründe der allgemeinen Abneigung und Unzufriedenheit lagen wohl anderswo als in der größeren oder geringeren Annehmlichkeit, deren sich eine Leiche in einer Todtentruhe etwa zu erfreuen hatte; es empörte sich das menschliche Gefühl über das Hineinwerfen der in einen Sack genähten Leiche in die Grube, und über den Mangel an Pietät, indem das Patent die Errichtung eines Denkmales an der Grabstätte verbot. Selbst einer der Aufklärer machte dem Kaiser darüber Vorwürfe von dem Standpunkte der Humanität. „Dem Philosophen, schrieb er, gilt es freilich gleichviel, ob er hier oder da verwese; aber alle

---

als möglich zu befördern, dem nichts so hinderlich sei als die Eingrabung der Leichen in Truhen.

[1]) Ueber den im Jahre 1775 wegen des Robotpatentes in Böhmen entstandenen Aufruhr gibt Martin Pelzel (der verdeutschte Name aus Kozisek, Ziegenfellchen, Pelzlein) in seiner Geschichte der Böhmen, II. Theil, dritte Aufl., Wien 1792, S. 934—940 genügende Auskunft.

Menschen sind nicht Philosophen. Und dann liegt wirklich für gefühlvolle Menschen etwas Seelenerhebendes und Tröstendes in dem Gedanken: Meine Gebeine werden eine Ruhestätte haben; meine Kinder, meine Enkel werden zu meinem Grabe wandeln; ich werde nicht ausgelöscht aus ihrem Gedächtnisse sein. Oder wenn die gerührte Mutter ihre Kinder zum Grabe ihres Mannes führt und ihnen sagt: Hier ruht euer Vater: erinnert euch seiner Liebe, seid tugendhaft und werdet wackere Männer wie er. Würde wohl, fragt er weiter, Maria Theresia so gerührt am Grabe ihres Gemahles gebetet haben, wenn seine Gebeine nicht da geruht hätten!" — So urtheilten selbst Anhänger der Aufklärung. Das Christenthum sieht aber an den Gräbern noch etwas anderes als ein bloßes Erinnerungszeichen für die Hinterbliebenen, oder gar nur eine bloße Stätte der Verwesung. Das Christenthum gab den Grabstätten der Gläubigen den schönen und bedeutungsvollen Namen der „Cömeterien", gemeinsame Schlaf- und Ruhestätte, Friedhöfe, Gottesäcker, in denen die im Herrn Entschlafenen gleich dem der Erde anvertrauten Samenkorne dem Auferstehungs-Frühling entgegenharren.

War demnach die Opposition gegen Josephs kirchliche Neuerungen bei dem Volke nicht gering, so sollte man annehmen dürfen, sie werde bei dem Klerus, dessen Beruf es ja war, die Rechte und Einrichtungen der Kirche zu wahren und zu vertheidigen, nicht geringer gewesen sein, wenn sie auch in anderer Form sich äußerte; denn der Klerus konnte und durfte nicht, wie es da und dort auf Seite des Volkes geschah, in auflehnender Weise Widerstand leisten; sein Stand und Beruf wies ihn auf andere Oppositions-Mittel hin, dem Volke gegenüber auf Belehrung über die Weisung Christi, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; der Staatsgewalt gegenüber auf Bekämpfung der kirchenfeindlichen Verordnungen durch Mittel, welche das kirchliche Recht und die kirchliche Wissenschaft ihm an die Hand gab. Unter dem niederen Klerus finden wir nun allerdings keine irgendwie auffällige Opposition; daß er es aber pflichtgemäß an der Belehrung des Volkes im angedeuteten Sinne nicht mangeln ließ, müssen wir aus der oftmaligen und bitteren Klage der Neuerer schließen, daß die von dem Kaiser „zur Veredlung der Religion getroffenen Anstalten" bei dem Volke keinen Anklang, sondern Widerstand

fanden, was dieselben dem Einflusse des Klerus zuschrieben. Daß aber der Klerus seinen Einfluß und seine Belehrung nicht zur Aufreizung mißbrauchte, bezeugt der Umstand, daß kein Fall vom Gegentheile bekannt ist. Hätte ein solcher stattgefunden, ihn würden weder die Aufklärer verschwiegen, noch die Polizei und Strafgerichte ungeahndet gelassen haben.

Der Kampf gegen den kirchenfeindlichen Geist oblag aber in erster Linie den Kirchenfürsten. Diese hat Gott an die Spitze gestellt, die Kirche zu regieren, was auch die Pflicht, dieselbe zu schützen und zu vertheidigen, in sich schließt, und da begegnen wir einigen heroischen Beispielen. Vor Allen glänzt und leuchtet voran der heilige Vater, Papst Pius VI., der, wie allgemein bekannt, sich weder durch die rauhe Jahreszeit, noch durch die Beschwerden einer weiten Reise, noch durch sein hohes Alter und schwächliche Gesundheit von einem Schritte abhalten ließ, den die Päpste nur selten, in den bedrängnißvollsten Lagen der Kirche gethan. Er selbst kam am 22. März 1782 nach Wien, um durch persönlichen Einfluß und Verkehr den Kaiser von dem eingeschlagenen verderblichen Wege abzubringen. Kaiser Joseph mag es acht Jahre später, im Jänner 1790, tief bereut haben, den Bitten und Mahnungen Pius VI. sein Ohr verschlossen zu haben, als er Angesichts einer der schmerzlichsten Folgen seiner unglücklichen Regierung eben diesen Papst um seine Vermittlung in dem empörten und von Oesterreich sich losreißenden Belgien ersuchen ließ[1]).

Ein Jahr vor der Ankunft des heil. Vaters hatte Kaiser Joseph ausländischen Kirchenfürsten Anlaß zu einer in ihren Folgen bedeutenden Opposition gegeben. Er hatte das ursprünglich nur gegen päpstliche Bullen und Breven gerichtete placetum regium auf alle jene ausländischen Bisthümer ausgedehnt, deren Sprengel sich auf österreichisches Gebiet herein erstreckten. Erlässe dieser Bischöfe sollten für Geistliche und Laien in den österreichischen Antheilen ihrer Diöcesen ohne landesfürstliches placetum keine Giltigkeit haben[2]). In dieser Lage befanden sich, um nur einige zu

[1]) Man vergl. Brunner, Die theolog. Dienerschaft, S. 189—198.

[2]) Kais. Patent vom 26. März 1781 in vollständ. Sammlung aller seit dem Regierungs-Antritte Josephs II. ergangenen Verordnungen und Gesetze. I. Thl. S. 65 ꝛc.

erwähnen, die Bischöfe von Basel, Regensburg, Salzburg, Chur, Aquileja und andere. Der erste, der dagegen Protest erhob, war der Bischof von Basel, Friedrich von Wangen-Geroldseck, unter dessen geistlicher Jurisdiction Theile der österreichischen Vorlande standen. Er bestritt dem Kaiser das Recht, Geistliche und Laien des österreichischen Antheiles seiner Diöcese von dem placetum regium abhängig zu machen. Ihm schloß sich der für Josephs kirchliche Reformen sonst so fügsame Erzbischof von Salzburg, Hieronymus Fürst von Colloredo, an. Beide beriefen sich auch auf Recesse aus den Jahren 1729 und 1779.

Nun nahm der Streit eine Wendung, die weit über dessen Ursprung hinausgriff. Als die Streitfrage im Staatsrathe zur Verhandlung kam, gab Tobias Freiherr von Gebler, überhaupt das vorwärtsdrängendste Mitglied dieses Raths-Collegiums, ein Votum ab, welches die Zerreißung Jahrhunderte alter, aus der Zeit der Einführung des Christenthums herrührender kirchlicher Verbände herbeiführte. Er bezeichnete als Quelle der Opposition die landesfürstliche Stellung der Bischöfe, und als Ursache der Recesse die damalige „Verkennung" des Kirchen- und Staatsrechtes; da gebe es kein gründlicheres Heilmittel als die Ausschließung aller nicht in Oesterreich residirender Bischöfe von der inländischen Kirchenverwaltung. Dem Kaiser sagte dieses Votum um so mehr zu, als er selbst schon einen solchen Gedanken gehegt, und unter dem 2. Jänner 1782 zum Zwecke der Arrondirung der inländischen und Ausschließung der fremden Bisthümer die Anfertigung von Mappen angeordnet hatte. Die Verhandlungen über diesen Plan fanden in der böhm.-österr. Hofkanzlei und im Staatsrathe gerade während der Anwesenheit des Papstes statt. Den schlagendsten Beweis für das „Mißverhältniß", welches beseitigt werden sollte, nahm man von Tirol her, wo außer den zwei inländischen Bisthümern, Trient und Brixen, die Jurisdiction von noch 10 fremden Bischöfen concurrirte, und so kam es dahin, daß Kaiser Joseph die Regulirung aller Diöcesen, d. h. die Ausschließung aller ausländischen Bischöfe, ohne vorgängiges Einvernehmen mit Rom eigenmächtig vornahm[1]).

[1]) Hock, Der österreich. Staatsrath, S. 460—461.

Die Folge davon war, daß durch die Ausführung dieser Gewaltmaßregel eine Menge Rechte verletzt, Unzufriedenheit und Widerstand in erhöhtem Maße hervorgerufen wurden. Den Anfang machte der Kaiser mit Passau. Der Sprengel dieses Bisthums hatte sich seit seinem Entstehen die Donau entlang über Oesterreich bis an die Gränze Ungarns erstreckt. Im Vertragswege waren aber sowohl unter Kaiser Friedrich III. zur Errichtung des Bisthums Wien, als auch unter Kaiser Karl VI. bei Erhebung der Wiener Diöcese zum Erzbisthume im Einverständnisse mit dem päpstlichen Stuhle Theile vom Passauer Sprengel abgelöst worden. Kaiser Joseph ging aber bei der Ausschließung Passau's aus Oesterreich in seiner Weise vor. Am 18. März 1783 starb daselbst der Bischof Leopold Ernst von Firmian. Kaum hatte er die Augen geschlossen, erschien schon der Landeshauptmann von Ob der Enns, Graf Türheim, und erklärte auf Befehl des Kaisers dem General-Vicar Grafen von Breuner: „Das Land Ob der Enns nebst dem Innviertel seien von nun an von der Passau'schen Diöcese getrennt, diese Gegenden erwarten bereits ihren eigenen Landesbischof, und seine Dotation werden die Passauischen Hochstifts- und Domcapitels-Herrschaften und Güter bilden, welche man deßhalb soeben in Beschlag nehme"; und sogleich folgte der Erklärung die That: Die Passauische Diöcesan-Gerichtsbarkeit wurde eingestellt; österreichische Commissäre nahmen die Passauischen Güter nebst allen Kassen in Besitz; die Passauischen Beamten wurden in Pflicht genommen, und ihnen unter Androhung der Cassation geboten, alle Einkünfte zum österreichischen Religionsfonde abzuliefern, und künftig von Passau weder Befehle anzunehmen, noch Schriften in Amtssachen dahin zu befördern.

Das Capitel von Passau war wie von einem Blitzstrahle aus heiterem Himmel getroffen. Diöcesanrechte, auf uraltem Besitze gegründet, durch vielfältige Verträge mit dem Hause Habsburg erneuert, und noch mehr, Herrschaften und Güter zum Theil schon Jahrhunderte vor dem Erscheinen des Hauses Habsburg in Oesterreich und noch vor den Karolingern und Ottonen als Eigenthum erworben, zum Theil mit Wissen und Willen der habsburgischen Landesfürsten erkauft und eingetauscht — Alles sollte jetzt plötzlich, mitten im Frieden und ohne den mindesten feindlichen Anlaß verloren sein!

Doch das Capitel ließ sich nicht entmuthigen; es beschloß Wege zu seiner Vertheidigung einzuschlagen. Zuerst den Weg bittlicher Vorstellungen an den Kaiser selbst, und durch Briefe an den Fürsten Kaunitz. Vom Kaiser erhielt es die Antwort: „Seine Pflicht für Förderung der Religion und Seelsorge in seinen Erblanden erheische was er gethan, und mache es eben darum rechtlich." Hier abgewiesen, ergriff das Capitel den Recurs an das Reich, vorerst jedoch nicht mit förmlicher Klage an die Reichsversammlung, sondern an einzelne churfürstliche Höfe mit der Hinweisung auf die Gefahren, welche aus einem solchen Vorgehen des Kaisers auch für andere Reichsstände entstehen mußten. Der Hilferuf des Capitels fand am Berliner Hofe den höchst erwünschten Anklang; der alte Friedrich erblickte in demselben die Aufforderung, noch einmal den Protector der deutschen Fürstenfreiheit zu spielen, und trug dem Domcapitel seine Unterstützung am Reichstage an[1]).

Das erschreckte aber den Fürsten Kaunitz. Er erinnerte sich an den Fürstenbund, den das Mißtrauen der Reichsstände gegen Kaiser Joseph heraufbeschworen; er hielt es daher für seine Pflicht, den Monarchen auf die mit dem eigenmächtigen Vorgehen verknüpften Schwierigkeiten und Gefahren aufmerksam zu machen. Der päpstliche Stuhl werde, wie er richtig bemerkte, ohne Zustimmung des Capitels und des künftigen Bischofs von Passau die Zerstückelung der Diöcese nicht zugeben; die Schritte des Capitels bei dem Reichstage werden, wenn auch nichts anderes, so doch eine Vermehrung des Hasses gegen Oesterreich bewirken; er erinnerte an die Aufregung, in welche 1728 schon die geringe Gebietsveränderung bei der Erhebung des Bisthums Wien zum Erzbisthume das Capitel von Passau, und durch dieses alle geistlichen Stände des röm.-deutschen Reiches versetzt habe; er fügte die unerwartet freimüthige Bemerkung hinzu, allerdings könne man sich alle beschwichtigenden Mittel ersparen, wenn man es auf einen Bruch mit Rom ankommen lassen, die Einheit der Kirche sprengen, und den neuen Linzer Bischof durch den Wiener Erzbischof consecriren lassen wolle. Schließlich drang er mit allem Nachdrucke in den Kaiser, den Weg des Vergleiches mit Passau zu betreten. Joseph mußte, so schwer es seinem autokratischen Sinne fallen mochte, dem Gewichte

[1]) Buchinger, Gesch. des Fürstenthums Passau. II. Bd. S. 464—472.

dieser Vorstellungen nachgeben[1]), und so kam es am 4. Juli 1784 durch den neu erwählten Bischof, Joseph Franz Grafen von Auersperg, leider mit Umgehung des Capitels, zu einem Vergleiche, zu dessen Annahme wegen der großen Nachtheile für das Hochstift Passau die Capitularen nur schwer zu bewegen waren[2]).

Eine kaum geringere Opposition rief die Ausschließung der Bischöfe von Regensburg aus Böhmen hervor. Böhmen stand seit der Einführung des Christenthums daselbst unter der geistlichen Jurisdiction des Bisthums Regensburg. Einen kirchlichen Mittelpunkt im eigenen Lande erhielt es erst unter dem Herzoge Boleslav II. (967—999) durch die Gründung des Bisthumes Prag im Jahre 973. Der heil. Wolfgang, Bischof von Regensburg, „gab im reinsten und uneigennützigsten Eifer für das Beste der Kirche" seine Einwilligung zur Errichtung desselben, wodurch sein eigener Kirchsprengel bedeutend verkürzt wurde; doch behielt Regensburg durch die ganze Folgezeit die geistliche Jurisdiction über einige Landestheile im Westen von Böhmen, z. B. im Klatauer-Kreise, insbesondere aber im Egerlande. Nun unter Kaiser Joseph sollte die uralte kirchliche Verbindung dieses Landes mit dem Regensburger Bisthume aufgelöst, das Egerland in kirchlicher Beziehung dem Prager Erzbisthume einverleibt, und Regensburg aus Böhmen verdrängt werden. Und dies Alles sollte wieder ohne Einvernehmen des päpstlichen Stuhles und gegen den Willen des Bischofes von Regensburg durchgeführt werden. Allein das Regensburger Domcapitel[3]) erhob Protest dagegen, rief alle geistlichen Reichsstände um Beistand an, beschwerte sich in Rom, überreichte eine Vorstellung an den Kaiser, und sprach die Pfarrer von dem ihnen abgedrungenen Eide los. Auch Kaunitz erhob seine Stimme dagegen. Ihm bangte um Oesterreichs Stellung im Reiche; denn nicht in den protestantischen Reichsständen, sondern in den katholischen, zumal in den geistlichen, hatte das katholische Oesterreich und seine Fürsten als Träger der Kaiserkrone ihre Stütze. Er bezeichnete das Vorgehen als einen Friedensbruch, und wies auf

[1]) Hock a. a. O. S. 470—471. — [2]) Buchinger a. a. O.

[3]) Der Bischof Anton Ignaz Graf Fugger starb am 15. Febr. 1787 während dieser Vorgänge; sein Nachfolger war Maximilian Procop Graf v. örring.

die Folgen hin, die einerseits in der Nachahmung des von dem Reichs-Oberhaupte den weltlichen Reichsfürsten gegebenen Beispieles, und anderseits in dem Untergange der geistlichen Reichsstände bestehen mußten. Der Churfürst von Baiern sei bereits auf diesem Wege.

Kaunitzens Worte blieben nicht ohne Erfolg; der Kaiser zeigte sich einer Vereinbarung nicht abgeneigt. Als aber der neue Bischof die von Joseph gestellten Forderungen, und dieser des Ersteren Vorschläge unannehmbar fand, drohte das Zerwürfniß von vorne zu beginnen. Der Bischof führte Beschwerde bei dem Reichsdirectorium, und der Erzbischof von Mainz nahm sich als Primas von Deutschland mit Nachdruck um dessen Diöcesanrechte an. Dem stellte die geistliche Hofcommission die herausforderndste Behauptung entgegen, „daß in Böhmen weder Reichsgesetze noch das Reichsherkommen Geltung hätten, und das Walten eines fremden Bischofes im Lande mit der Souveränetät des böhmischen Königs unvereinbar sei." Einem weiteren Bruche, wozu die „conföderirten Höfe" auf dem permanenten Reichstage bereits Anstalten machten, beugte Fürst Kaunitz mit dem gewichtigen Worte vor: „Man muß nachgeben!" und sofort handelte es sich auf österreichischer Seite nur um die Art, den Rückzug für den Kaiser so schonend als möglich zu machen [1]).

Einen ebenso kläglichen Ausgang nahm Josephs dictatorisches Vorgehen zur Abtrennung des österreichischen Theiles der Breslauer-Diöcese. Hier drohte nicht nur Opposition von Seite des Bischofes und des päpstlichen Stuhles, sondern auch Verwickelung mit Preußen. Der Kaiser, eben damals auf der bekannten Reise mit Katharina von Rußland, decretirte von Cherson aus die ungesäumte Abtrennung; denn „von Seite des Bischofes von Breslau drohe Oesterreich in strategischer Beziehung Gefahr. Der österreichische Antheil der Breslauer-Diöcese habe an die Olmützer, und dafür die Grafschaft Glatz aus der Jurisdiction des Erzbischofes von Prag an die erste überzugehen. Die ohnehin längst schon sequestrirten Güter des Erzbischofes von Breslau seien dem Religionsfond einzuverleiben." Ob der Bischof und Rom, und ob auch Preußen mit

---

[1]) Kürschner Dr. Franz, Eger und Böhmen. Wien 1870, S. 183. — Hock a. a. O. S. 479—483.

diesem Dictate einverstanden sein würden, darnach fragte Kaiser Joseph nicht; wohl aber that dies Kaunitz, der nicht aus kirchlichen, sondern aus politischen Gründen davor warnte, das schon wegen der Verbindung des Kaisers mit Rußland eifersüchtige und empfindliche Preußen, diese „reizbare Macht", wie Kaunitz sie nannte, aufzuregen. Er rieth dem Kaiser in Anbetracht der Unruhen in den Niederlanden und des zwischen Preußen, England und Holland geschlossenen und gegen die österreichisch-russische Freundschaft gerichteten Bündnisses von der weitern Bedrängung des Bischofes von Breslau abzustehen, und den status quo einzuhalten; und so mußte Joseph sich zum Rückzuge bequemen, und Prag und Breslau blieben im Besitze ihrer alten Diöcesanrechte bis zum heutigen Tage[1]).

Die Kirche des heil. Rupert von Salzburg war schon früher an die Reihe der von dem Kaiser Joseph unternommenen Ausschließungen gekommen. Das Erzbisthum Salzburg hatte sich seit den Tagen Karls des Großen und des ersten Erzbischofes Arno über das ganze zwischen der Drau und Ungarn gelegene Gebirgsland erstreckt. In Würdigung des seelsorglichen Bedürfnisses gründeten die Erzbischöfe zwischen 1070 und 72 das Bisthum Gurk, 1217 das Bisthum Seckau, und 1228 das Bisthum Lavant für Kärnten und Steiermark, und dotirten die neuen Gründungen aus ihrem Vermögen. Die Bischöfe dieser Kirchen blieben Suffragane von Salzburg, und den Metropolitanen stand nicht bloß das Recht der Besetzung der drei Bischofs-Stühle, sondern eine Menge anderer Rechte im Gebiete dieser Bisthümer zu. Das sollte nun anders werden. Der Erzbischof von Salzburg war ein fremder, ausländischer Bischof; seine Jurisdiction sollte aus Oesterreich ausgeschlossen, die drei genannten Bisthümer von Salzburg getrennt, und überdieß anderen von Kaiser Joseph projectirten Veränderungen unterzogen werden. Diese hätten ihre Abgränzung, die Verlegung der bischöflichen Sitze, und selbst ihre Würden zu betreffen; so sollten die Bischöfe von Seckau zu Erzbischöfen mit dem Sitze in Graz und mit den Suffraganen von Gurk, Lavant und Laibach erhoben werden, aber alles wieder aus landesfürstlicher Vollmacht ohne Rücksprache mit Rom. Selbst die Staatsräthe und Kaunitz voran stellten die Frage, „wie wohl der Metropolit von Salzburg

---

[1]) Hock, S. 483—484.

zur Einwilligung in die geplanten Veränderungen werde bewogen werden können? Man werde doch nicht wieder Gewalt anwenden wollen; mit Passau habe man die Erfahrung gemacht, wie weit man mit der Gewalt komme." Allein der Kaiser beherrscht von dem Gedanken, daß, wenn er, wie er es nannte, die ursprünglichen landesfürstlichen Rechte zurückfordere, alle entgegenstehenden Gerechtsame fremder Kirchenfürsten erlöschen müßten, hielt es für überflüssig, mit diesen auf diplomatischem Wege darüber zu verhandeln. Und doch kam es mit Salzburg zu langen Verhandlungen; denn so gefügig Hieronymus Graf Colloredo den kirchlichen sogenannten Reformen des Kaisers auf anderen Gebieten zustimmte, und auf dem Emser-Congresse in Josephs Geiste Stellung gegen Rom nahm, hier stieg ihm doch hie und da das Bedenken auf, ob er abseits vom Papste in alle Forderungen und Pläne des Kaisers einwilligen dürfe; denn hier handelte es sich um Ehre und Ansehen des Metropoliten, und um temporäre Nachtheile neben den Metropolitan-Rechten. Doch endlich willigte der Erzbischof, welchen Kaiser Joseph mit dem Titel „des würdigsten Nachfolgers St. Ruperts" beehrte, und Kaunitz aus anderen Gründen mit Schonung zu behandeln rieth[1]), in die Abtrennung der österreichischen Bischofsstühle, jedoch unter der Bedingung, daß ihm seine Metropolitanrechte und sein Nominationsrecht für die erwähnten drei Bisthümer Gurk, Lavant und Seckau gewahrt blieben, was auch bewilligt wurde[2]).

Noch erübrigte die Ausschließung der Jurisdiction fremder Bischöfe an zwei Orten, wo sich dieselbe über ein großes zu Oesterreich gehöriges Gebiet erstreckte. Dies war die Jurisdiction des Erzbischofes von Salzburg und des Bischofes von Chur über größere Theile von Tirol. Zur Erzdiöcese Salzburg gehörte theils unmittelbar theils mittelbar durch das dem Hochstifte einverleibte Bisthum Chiemsee der nordöstliche Theil von Tirol bis zum Zillerflusse, und selbst jenseits der Berge mehrere Bezirke im Pusterthale,

---

[1]) Der Grund, aus welchem Kaunitz für ein schonendes Verfahren gegen den Erzbischof von Salzburg rieth, lag, nach Hock S. 476, in der geheimen Absicht des Fürsten, mittelst der Kräftigung der erzbischöflichen Machtstellung die päpstliche Gewalt zu schwächen, wozu der Erzbischof Hieronymus nach der Geneigtheit, die er auf dem Emser Congresse an den Tag gelegt, sich als brauchbares Werkzeug erwiesen hatte. — [2]) Hock, S. 472—478.

wie Windisch-Matrei, Villgraten, Lengberg u. a. Unter den Bischöfen von Chur stand ein großer Theil von Vorarlberg und in Tirol ganz Vintschgau mit allen Seitenthälern bis an die Passer einschließlich der Stadt Meran. Nun blieben in Tirol sowohl der Erzbischof von Salzburg als auch der Bischof von Chur im Besitze ihrer Diöcesan-Antheile. Es liegt keine Andeutung vor, aus welchem Grunde Kaiser Joseph hier die Verhältnisse im alten Stande ließ. Könnte man für Salzburg die früher erwähnte Gunst und Rücksicht als Grund gelten lassen, so kann ein solcher Grund für Chur nicht angenommen werden, denn aus Vorarlberg wurde die Jurisdiction der Bischöfe von Chur ausgeschlossen, in Tirol blieb sie bestehen. Sollte Kaiser Joseph wirklich den Muth nicht gehabt haben, sein Ausschließungs-System in Tirol durchzuführen?[1]) Thatsache ist, daß von den Josephinischen Reformen keine der wesentlichsten Eingang fand; es sei hier nur auf die Bisthums-Veränderung und auf das Toleranz-Patent hingewiesen.

Welchen Widerstand Josephs kirchliche Neuerungen in Belgien fanden, bedarf keines weitläufigen Nachweises; die Folgen sind weltbekannt.

Gehen wir nun über zur Beantwortung der Frage, welche Stellung die inländischen Bischöfe Josephs kirchenfeindlichen Reformen gegenüber einnahmen, und welcher Art ihre Opposition war? Daß der größere Theil von den 20 und etlichen einheimischen Bischöfen mit Josephs Neuerungen nicht einverstanden war, wollen wir zur Ehre des Episcopates der österreichischen Erblande annehmen; denn welchem Bischofe sollten nicht viele der Reformen nahe gegangen sein, und seine, wenn auch nur halbwegs vorhandene kirchliche Gesinnung nicht verletzt haben? Die Sperrung des Verkehres mit Rom, dem Centrum der hierarchischen und kirchlichen Einheit, die Generalseminarien, welche den Bischöfen die Heranbildung ihres Klerus entzogen, die Ausschließung der Bischöfe von jeder Einsicht in die Gebarung und Rechnungen des Religions-

[1]) Eine Tradition berichtet, die Tiroler hätten aus Anlaß der Josephinischen Reformen wiederholt Deputationen an das kaiserl. Hoflager entsendet, um die Neuerungen zu depreciren. Der Refrain der von ihnen vorgebrachten Gründe habe immer gelautet: „es sei nicht möglich". Kaiser Joseph habe nun zwischen Humor und Sarkasmus für die Tiroler den Titel erfunden: „Die unmöglichen Tiroler".

fondes, die Verkümmerung des Gottesdienstes, die herabwürdigende Behandlung der Priester durch den Uebermuth der Beamten und durch den officiellen Zwang, die profansten Dinge von heiliger Stätte herab verkünden zu müssen, die Aufhebung der Klöster und Bruderschaften waren doch Dinge, welche jeden Bischof, dem das Bewußtsein, was ein Bischof ist und sein soll, nicht gänzlich abhanden gekommen war, mit Kummer und Betrübniß erfüllen mußten. Darüber konnte ihn die Vorspiegelung, daß die Reformen nur bezwecken, ihn in die ursprünglichen Rechte eines Bischofes wieder einzusetzen, weder beruhigen noch trösten.

Allein für die Thatsache, daß von Seite des österreichischen Episcopates eine pflichtbewußte, muthige und freimüthige Opposition gegen die kirchenfeindlichen Neuerungen an das Tageslicht getreten wäre, liegen leider nur hinsichtlich der Allerwenigsten Beweise vor; im Gegentheile, als einer dieser Allerwenigsten, freilich der muthigste unter ihnen, Einsprache gegen den kaiserlichen Plan, sämmtliche Klöster der Monarchie von der Verbindung mit ihren Ordensobern abzulösen, und unter die Aufsicht der Bischöfe zu stellen, erhob und den Staatsrath versicherte: „Kein Bischof werde die Hand dazu bieten", antwortete ihm schon 1781 der Freiherr von Gebler: „er täusche sich; es gebe schon solche, welche die Hand bieten werden", und nannte unter andern die Bischöfe von Laibach (Grafen Herberstein), von Gurk (Fürsten Auersperg), Brixen (Grafen Spaur) und Leitmeritz (Grafen von Waldstein), von denen er die Zustimmung bereits in Händen haben mußte[1]).

Da nun aber in einer Sandwüste schon eine Oase mit 3—4 grünen Bäumen dem Wanderer einen erfreulichen Anblick gewährt, so wollen auch wir an den wenigen Beispielen einheimischer Kirchenfürsten, welche in klarer Erkenntniß ihres Berufes mit Entschiedenheit dem kirchenfeindlichen Geiste unter Kaiser Joseph entgegentraten, uns erfreuen. Einer dieser wenigen war der Erzbischof von Görz, Rudolf Graf Edling. Da er mehrere der kaiserlichen Verordnungen mit seinem Gewissen nicht in Einklang bringen konnte, wendete er sich an den päpstlichen Stuhl um Verhaltungsregeln, und unterließ vor der Hand die Publicirung der Verordnungen. Von Rom erhielt er die Weisung, „die kirchenfeindlichen

[1]) Hock, S. 451.

Verordnungen und Gesetze des Kaisers so lange zu ignoriren, bis der darüber zwischen dem Letztern und dem Papste entstandene Conflict ausgetragen sei; denn in geistlichen Dingen sei er des Papstes Unterthan"[1]). Unbefangen theilte er diese Weisung dem obersten Hofkanzler mit, als er gedrängt wurde, die Verordnungen dem Befehle des Kaisers gemäß der Geistlichkeit seiner Diöcese zur Befolgung bekannt zu geben. Nun begann ein wahres Martyrium des Erzbischofes. Einer der heftigsten Räthe der böhmisch-österreichischen Hofkanzlei beantragte seine Wegweisung von Görz, damit er mit dem Papste, der bereits auf dem Wege nach Wien war, nicht zusammentreffen könnte. Der Kaiser ging auf den Rath ein, und befahl, daß „der Erzbischof binnen 24 Stunden nach dem Empfang des Decretes die Regierungs-Erlässe seiner Geistlichkeit kund zu thun, und überdieß in Wien zu erscheinen habe, um sich persönlich zu verantworten, sowie um sein weiteres Schicksal zu erfahren. Würde er sich dessen weigern, so habe er binnen 24 Stunden seine Demission zu geben." Dieser Befehl trug das Datum 5. März 1782.

Edling erschien in Wien, und mußte vor dem in pleno versammelten Rathsgremium der böhm.-öster. Hofkanzlei den ihm zugedachten Verweis über sich ergehen lassen. Er wurde weiter in Wien zurückgehalten, erhielt aber unmittelbar vor der Ankunft des Papstes, 22. März 1782, den Auftrag, wir würden sagen, mit gebundener Marschroute, nach Görz zurückzukehren[2]). So hatte man ihn gestraft und einer Zusammenkunft mit dem Papste aus dem Wege geräumt. Von jetzt an blieb der Erzbischof Edling ein Mann der nicht mehr besänftigten Ungnade des Kaisers.

Gerade um diese Zeit begann Kaiser Joseph seine Umgestaltung der inländischen Bisthümer. Wie er die innerhalb Oesterreichs Gränzen gelegenen Theile ausländischer Bisthümer von diesen abgerissen hatte, so wollte er auch an inländischen Diözesen neue Abgränzungen vornehmen, oder auch ihre hierarchische Ordnung verändern, ihre Sitze verlegen, und neue Bisthümer errichten, und zwar wieder ohne Rücksprache mit dem päpstlichen Stuhle, blos

---

[1]) Hock, S. 458—459. — [2]) „Es ist ihm (dem Erzbischof) zu bedeuten, daß er sich morgen sogleich auf den Weg mache", — so lautete die kaiserl. Resolution. Brunner, Dienerschaft, S. 417.

nach dem von Gebler uns aufgezeichneten Grunde, daß der Landesfürst besser wissen müsse als der Papst, welche Eintheilung der Bisthümer dem Lande zuträglicher sei. Eine der ersten Veränderungen war dem Erzbisthume Görz zugedacht. Unter mehreren die in den südlichen Theilen der Monarchie gelegenen Diöcesen betreffenden Umgestaltungs-Projecten entschied sich der Kaiser am 9. März 1782 für die Erhebung Seckau's zu einem Erzbisthume mit dem Sitze in Graz und mit den Suffraganen von Gurk, Lavant und Laibach. Der erzbischöfliche Rang sollte für den neuen Erzbischof in Graz von Görz herübergenommen, und diese Erzdiöcese zu einem einfachen Bisthume degradirt werden. Dagegen nun stemmte sich der Erzbischof Edling von Görz, und das war Grund genug, den widerstrebenden alten Herrn, der sich wieder auf Rom berief, so lange durch die Hofstellen, und die Landeshauptmannschaft in Görz, und durch die diplomatischen Winkelzüge des Gesandten Herzan in Rom quälen zu lassen, bis er endlich 1784 abdankte[1]).

An dem Grafen Edling lernen wir einen Kirchenfürsten kennen, der bei der Vertheidigung seiner bischöflichen Rechte streng sich an

---

[1]) Man vergl. hierüber Hock, S. 472—474, und Seb. Brunner, Dienerschaft, S. 100, 102, 105, 106, 107, 108, 109, dann von 414—419. Brunner theilt auch das kaiserl. Handbillet mit vom 6. Juni 1784, aus welchem zu ersehen, wie Kaiser Joseph über die Gewissenhaftigkeit des Erzbischofs Edling, der ohne Rom in die Veränderungen nicht einwilligen wollte, sich äußerte; die betreffenden Stellen mögen hier mitgetheilt werden „Lieber Graf Kolowrat! — — es ist gewiß das beste Mittel, seine (Edlings) Gewissensskrupel zu beheben, ihme sogleich zu befehlen, daß er sich allsogleich in Person nacher Rom begebe und also er durch Cardinal Herzan dem Papste zur ohnfehlbaren Beurtheilung seiner erzbischöflichen Talenten vorgestellt werde; mehr orthodox und ausgiebiger kann wohl kein Mittel sein, und wenn alsdann seine Resignation nicht angenommen wird, so ist erst jenes der Temporaliensperrung vorzunehmen, und da die Abtheilung und Errichtung der Bisthümer dringend ist, so ist ihm aufzutragen, seine Reise nach Rom zu beschleunigen. Ich sollte glauben, daß dieses wirklich das allerausgiebigste ist." — Erzbischof Edling kam Mitte Juli wirklich nach Rom. Herzan wußte zu verhindern, daß er nie mit dem Papste allein zusammenkam, so daß der heil. Vater aus Edlings Mund wohl dessen Bereitwilligkeit zur Resignation, aber nicht die Motive vernahm, die ihn dazu gedrängt hatten.

das hielt, was sein Gewissen ihm zur Pflicht machte, und ebenso fest an der Ueberzeugung, daß ein Bischof in kirchlichen Angelegenheiten nur in Uebereinstimmung mit dem päpstlichen Stuhle handeln dürfe, der aber am Ende, da sein Wesen nicht von jenem harten Stahle war, welchen Virgilius (Aen. VI, 95.) mit den Worten bezeichnet: „Tu ne cede malis, sed contra audentior ito," dem Kampfe auswich, ohne jedoch sein Gewissen zu verletzen, und mit der Zustimmung Roms [1]).

An einem andern der wenigen Kirchenfürsten, die in Oesterreich den Kampf mit dem kirchenfeindlichen Geiste aufnahmen, tritt uns eine wahre Riesengestalt entgegen; ein Charakter aus gediegenem Erze, der den Kampfplatz mit einem Muthe und einer Ausdauer betrat, welche kein Spott oder Hohn, keine Denuntiation und Verleumdung, keine Drohung, keine Ungnade, kein materieller Verlust zum Wanken bringen konnte, und dessen Kampfweise von eben so großer Klugheit als Offenheit und Unerschrockenheit geleitet war. Dieser Held war der Erzbischof von Wien, Cardinal Migazzi [2]). Wir können den muthigen Kämpfer leider nicht auf allen seinen Waffengängen begleiten, weil es nicht Aufgabe dieser Abhandlung ist, einen größeren Abschnitt aus Migazzi's Lebensgeschichte zu liefern; doch werden wir so viele Züge aus seinen Thaten ausheben, daß wir eine genaue Kenntniß von dem Kampfplatze, den er sich mit Vorliebe gewählt, und von seiner Kampfweise erlangen.

Es erschien keine der die Rechte, oder die Institute oder den Cultus der Kirche mehr oder weniger beschränkenden, verletzenden oder zerstörenden Verordnungen Josephs II., gegen welche der Cardinal Migazzi nicht seine Stimme erhob entweder zur Belehrung

---

[1]) Graf Edling lebte nach seiner Abdankung in Rom bis 1797, beehrt von Sr. Heiligkeit mit der Würde eines vescovo assistente al soglio pontificio. Im erwähnten Jahre erhielt er den Befehl, seinen Aufenthalt in den kaiserlichen Staaten zu wählen (Wurzbach) wohl wegen seiner Pension von 10,000 fl. Er wählte seinen Geburtsort Lodi, wo er 80 Jahre alt 1803 starb. Sein Denkstein in der Kirche S. Philippo Neri rühmt von ihm: Princeps singularis innocentiae morum, religionis in Deum, effusae in pauperes liberalitatis, apostolicae constantiae in variis sedis suae casibus.

[2]) Siehe über ihn II. Jahrg. dieser Zeitschrift S. 431.



seines Clerus, oder zu Vorstellungen an die obersten Staatsbehörden, oder an Se. Majestät den Kaiser selbst, immer in einer Form, welche seiner Ehrfurcht und Ergebenheit gegen den Monarchen, wie seinem Freimuthe und seiner Wärme für das kirchliche Interesse gleichviel Ehre machte. Zum Belege sollen folgende Daten dienen. Am 4. Mai 1781 erschien die Verordnung, welche die von dem Papste Clemens XI. am 8. Sept. 1713 gegen den Jansenismus erlassene Bulle „Unigenitus" für sämmtliche österreichische Länder in der Weise verbot, daß über sie weder gesprochen noch geschrieben werden durfte. Nun spuckte aber der Jansenismus in Oesterreich sowohl auf den Kathedern mancher höheren Lehranstalt, als auch in den Köpfen selbst einflußreicher Beamter. Das Verbot schloß aber die Möglichkeit aus, durch Belehrung der den Glauben und die Moral untergrabenden Irrlehre entgegen zu wirken. Migazzi glaubte nicht schweigen zu dürfen, und übergab dem Kaiser, an sein Gewissen appellirend, gegen Ende des Jahres 1781 eine Vorstellung folgenden wesentlichen Inhaltes. Er führte dem Kaiser zu Gemüthe, daß in Sachen des Glaubens und der Moral der Papst oberster Richter sei; daß seinem Ausspruche jeder katholische Christ sich zu fügen habe, bis etwa die Kirche anders entscheidet. Anerkennt der größte Theil derselben den Ausspruch als richtig, so trägt er den Stempel der Unfehlbarkeit an sich, und wer sich dann noch widersetzt, gehört zu den Abtrünnigen[1]). Allerdings könne der Kaiser verlangen, daß der über die Bullen „Unigenitus" und „In coena Domini" zwischen den Jansenisten und Molinisten ausgebrochene Streit in den Erblanden thunlichst durch Abmahnung der Geistlichkeit, daran theilzunehmen, beigelegt werden soll; aber dann müsse er (Migazzi) Se. Majestät bitten, daß auch der Staat keine im Auslande gedruckten Bücher und Broschüren, welche die Bullen angreifen und zum Streite reizen, in den Erblanden dulde[2]).

Als im Jahre 1781 im Staatsrathe über die Frage verhandelt wurde, wie die Bischöfe von der engen Verbindung mit dem päpstlichen Stuhle abzulösen wären, stand nichts mehr im Wege

---

[1]) Man sieht, daß auch Migazzi den Widerspruch nicht fühlte, daß, wenn der Papst der oberste Richter in Sachen des Glaubens und der Moral ist, seine Aussprüche ihre Geltung nicht erst von der Richtigerkennung durch eine andere Auctorität erlangen müssen.

[2]) Hock, S. 457.

als der Eid, den jeder Bischof vor seiner Confirmation durch den Papst diesem schwören mußte. Die Staatsräthe empfahlen dem Kaiser, sich über den Pontificaleid wegzusetzen, und die Bischöfe durch einen Eid, den sie vor ihrer Einsetzung in die Temporalien dem Landesfürsten zu schwören hätten, ganz und unbedingt von diesem abhängig zu machen. Fürst Kaunitz war derjenige, der mit besonderem Nachdrucke diesen Weg einzuschlagen befürwortete, und schon die Formulirung des Eides andeutete, indem er vorschlug, man soll in den landesfürstlichen Eid das Gelöbniß des unbedingten Gehorsams gegen die Staatsgesetze und landesfürstlichen Verordnungen, und der Bereitwilligkeit, diese dem Klerus zur pünktlichen Darnachachtung bekannt zu geben, aufnehmen[1]). Der Kaiser ging auf den Vorschlag ein. Am 12. Sept. 1781 erhielt Cardinal Migazzi von der Landesregierung die Anzeige, daß der Kaiser ein Hofdecret erlassen habe, welches gebiete, daß alle päpstlichen Bullen, Breven und literae apostolicae das Placetum erhalten, und die Bischöfe unmittelbar nach ihrer Ernennung (durch den Landesfürsten) einen besonderen Eid der Treue nach der beigelegten Formel schwören müßten.

Die Formel enthielt in der That die von dem Fürsten Kaunitz empfohlene Fassung, und lautete in den betreffenden Stellen: „Ich N. schwöre zu Gott dem Allmächtigen einen Eid, und gelobe dem Allerdurchlauchtigsten Kaiser als meinem einzigen rechtmäßigen höchsten Landesfürsten und Herrn, daß ich als getreuer Vasall und Unterthan in dem von mir anzutretenden bischöflichen Amte weder selbst etwas thun noch wissentlich geschehen lassen wolle, was Ihrer Majestät allerhöchsten Person, dem durchlauchtigsten Erzhause und dem Staate oder der landesfürstlichen oberherrlichen Macht auf was immer für eine Weise an sich selbst oder in einigen Folgen nachtheilig und zuwider sein könnte. Wie ich denn auch hiemit eidlich gelobe und verspreche, daß ich allen landesfürstlichen Verordnungen, Gesetzen und Geboten ohne aller Rücksicht und Ausnahme getreulich gehorsamen, nicht minder eine solche von allen Untergebenen mit pflichtmäßiger Anhaltung derenselben in genaueste Erfüllung bringen lassen wolle, so wahr mir Gott ꝛc. ꝛc."

---

1) Hock, S. 454.

Doch schon am 16. September nahm der Kaiser dieses Eidesformular zurück. Das Verdienst, den Monarchen zu diesem Entschlusse bewogen zu haben, gebührt, wie Seb. Brunner nachweist, dem Cardinal Migazzi; denn wenn auch nicht vorliegt, was der Cardinal gegen einen solchen, wie Brunner mit Recht bemerkt, von keinem Menschen vernünftiger Weise zu beschwörenden Eid augenblicklich eingewendet hat, so geht doch aus dem Zeitmaße hervor, daß seine eindringlichen Vorstellungen und Proteste es gewesen sein müssen, welche den Kaiser zur Zurücknahme bewogen. Vom 12. Sept. datirt das kaiserl. Decret, vom 14. Sept. die Zustellung an den Cardinal, und vom 16. die Zurücknahme. Innerhalb dieser Zeit konnte nur der dem Kaiser in seiner Residenz zunächst stehende Bischof solche Vorstellungen gemacht haben, die ihn umzustimmen vermochten. Die ein Jahr später am 7. Octob. 1782 den Bischöfen vorgeschriebene Eidesformel war von der Art, daß sie ohne Bedenken angenommen werden konnte[1]).

Am 16. Jänner 1783 erschien Kaiser Josephs Ehepatent, ein nicht blos vom kirchlichen, sondern auch vom socialen und politischen Standpunkte aus beklagenswerthes Gesetz. In der katholischen Kirche wurde die Ehe von Anbeginn an nicht als ein blos physisches Verhältniß der Geschlechter, oder als ein blos willkürlicher bürgerlicher, ebenso willkürlich auflösbarer Vertrag, sondern als ein von Gott geschaffenes und geordnetes, lebenslänglich dauerndes Verhältniß betrachtet, durch welches der Schöpfer den ersten Act der Schöpfung des Menschen durch diesen selbst in natürlicher Ordnung fortsetzen läßt; ein Verhältniß, welches weiterhin, in Verbindung gebracht mit dem Erlösungswerke Christi und eingefügt in die sieben Hauptacte der Heiligung des Menschen, sacramentalen Charakter erhielt. Kaiser Joseph sah aber von dem katholischen Begriffe und von dem sacramentalen Charakter der Ehe ganz ab, und zwar um so mehr, als er Ein Ehegesetz geben wollte, „für alle Unterthanen seiner Staaten ohne Unterschied der Religion“: darum befaßte sich sein Patent mit der Ehe nur als mit einem bürgerlichen Vertrage, und gestattete eine Ingerenz der Kirche nur in so ferne, als er nicht entgegen war, wenn die Brautleute die Beobachtung „kirchlicher Förmlichkeiten“ aus eigenem Antriebe

[1]) Brunner, Aufklärung, S. 239 u. f.

wünschten; in welchem Falle der Pfarrer **äußerlich** das thun durfte, was zur Beruhigung der Brautleute diente[1]).

Dieses Patent rief im katholischen Volke und unter der besser denkenden Geistlichkeit eine ungeheuere Aufregung hervor. Da war es der Erzbischof und Cardinal Migazzi, und leider wissen wir es nur von ihm allein, der an die Pfarrer seiner Erzdiöcese eine Instruction hinausgab, in welcher er mit aller Entschiedenheit die Rechte der Kirche wahrte, aber mit ebensoviel Klugheit sie über ihr Verhalten dem Patente gegenüber belehrte. Als Norm für ihr Verhalten hob er den Umstand hervor, „daß das Patent sich nur auf den bürgerlichen Vertrag und dessen bürgerliche Wirkungen bezog, hingegen die Kirchenzucht, insoweit sie mit dem heil. Sacrament der Ehe verbunden ist, gar nicht berührte. Daher seien die Ehehindernisse, sowohl die trennenden als hindernden, welche durch die canonischen Satzungen eingeführt worden, und in der ganzen katholischen Kirche bestehen, so wie selbe in dem erzbischöflichen Diöcesan-Rituale angedeutet werden, durch das Patent, in so weit es um das Sacrament zu thun ist, weder aufgehoben noch im Geringsten entkräftet, sondern in ihren Eigenschaften und bisherigen Wirkungen vollkommen belassen. Da somit die a. h. Verordnung blos den Ehevertrag (Civilcontract) und dessen bürgerliche Wirkungen zu ihrem Gegenstande hat, so folgt, daß jeder Pfarrer und Seelsorger sich bei den Trauungen nach den canonischen Vorschriften und Ordinariatsanordnungen, wie dieselben in dem Diöcesan-Rituale enthalten sind, insoweit es das Sacrament der Ehe betrifft, zu achten und zu benehmen habe"[2]).

Mit dieser erzbischöflichen Instruction und Interpretation war dem Ehepatente die Spitze abgebrochen; denn die Absicht des Patentes ging dahin, den kirchlichen Character und Einfluß bei den Eheschließungen ganz zu beseitigen. Der Zorn unter den Schöpfern des Patentes war groß. Die servile Presse erschöpfte sich in Rohheiten, Vorwürfen, Schmähungen und Denuntiationen gegen den Cardinal[3]); die Compilations-Commission, welcher die erzbischöfliche Instruction mit dem Auftrage, das Ehepatent zu rechtfertigen, vom

---

[1]) Hock, S. 250. — [2]) **Brunner**, Aufklärung 2c. S. 230.

[3]) **Brunner** a. a. O. von S. 231—238 eine Blumenlese all' der Rohheiten und Schmähungen.

Kaiser am 22. Febr. 1784 zugewiesen wurde, trug auch aus dem Grunde, weil der Erzbischof für seine Weisung an den Klerus das Placetum nicht nachgesucht habe, auf eine Strafe von 1000 Ducaten an. Der Kaiser ging auf den Antrag nicht ein, wahrscheinlich aus Rücksicht für das Votum des Staatsrathes Martini, der bemerkte, daß man auf diese Weise „neue Märtyrer" schaffe; wohl aber erließ er am 13. März 1784 einen Befehl an alle einheimischen Bischöfe, „bei Strafe von 200 Ducaten Brautleute auch dann ohne vorgängige kirchliche Dispens trauen zu lassen, wenn der ehelichen Verbindung derselben das kirchliche Ehehinderniß der Verwandtschaft im 3. und 4. Grade entgegenstehe"[1]). Am 2. April 1784 folgte eine kaiserliche Verordnung, „daß von nun an kein Ordinarius sich vermessen solle, allgemeine Belehrungen, Anweisungen, Anordnungen oder wie immer geartete Schriften, in was für eine Form dieselben immer eingekleidet seien, an ihre Pfarrer oder Seelsorger schriftlich oder in Druck ergehen zu lassen, ohne vorher den ganzen Inhalt der Landesstelle vorgelegt und die Erlaubniß zur Erlassung eingeholt zu haben". Die Verordnung enthielt am Schlusse die Mahnung an die betreffenden Behörden, die sorgfältige Wachsamkeit auf die Vollziehung des Ehepatentes sich angelegen sein zu lassen[2]).

Mit welchem Freimuthe Migazzi seine Vorstellungen selbst an den Kaiser zu richten wagte, wenn es galt, sein oberhirtliches Ansehen zu wahren, oder sich gegen Vorwürfe, welche verleumderische Denuntiation ihm von Seite des Kaisers zuzog, zu vertheidigen, könnte aus dem Vorgange mit dem Priester Plarer nachgewiesen werden[3]); doch wir finden dazu mehrfache Gelegenheit, wenn wir

---

[1]) Hock, S. 248—249. — [2]) Brunner a. a. O. S. 235—236.

[3]) Dem Kaiser war beigebracht worden, daß „die Principia und das Benehmen des Cardinals nicht viel Gutes von den Grundsätzen des unter seiner Leitung stehenden Priesterhauses vermuthen ließen." Ohne vorgängige Untersuchung berief Kaiser Joseph den Spiritual des Brünner Priesterhauses, und setzte diesen „den ebenso geschickten als eifrigen Priester Plarer" (wie das officielle Zeugniß lautete) in dem erzbischöflichen Alumnate als Oberaufseher ein, mit der Bestimmung, zu beobachten, ob und wie allda die erlassenen Befehle befolgt werden. Am 11. Mai 1781 richtete Migazzi seine Beschwerde unmittelbar an den Kaiser, daß Se. Majestät ohne vorläufige Untersuchung, „ohne ihn im geringsten vernommen zu haben, ihn wider alle Ordnung so empfindlich und hart beschuldige, ehe man ihm ein Verbrechen nachge-

des Cardinals Opposition gegen den kirchenfeindlichen Geist auf einem andern Felde seiner Thätigkeit in's Auge fassen.

Schon unter Maria Theresia hatte Migazzi, in richtiger Erkenntniß, daß die gottentfremdete, und von Haß gegen das Christenthum erfüllte Literatur der wirksamste Hebel zur Verbreitung des kirchenfeindlichen Geistes sei, diese Literatur zum besondern Gegenstande seiner Bekämpfung gemacht. Unter Kaiser Joseph war ihre Wirkung noch viel verderbenbringender als unter Maria Theresia. War sie damals gleichsam nur auf Schleichwegen in Oesterreich eingeschmuggelt worden, so durfte sie jetzt öffentlich, ohne Hemmniß und Schranke, von Regierungswegen begünstigt, auftreten, und alles Heilige mit ihrem Gifte besudeln und in den Koth ziehen. Migazzi wählte daher auch unter Kaiser Joseph die Literatur zum Felde, auf welchem er mit ungebeugtem Muthe und nie ermüdender Ausdauer den kirchenfeindlichen Geist bekämpfte.

Der Ueberschwemmung Oesterreichs mit der bezeichneten Verderben bringenden Literatur öffnete Kaiser Joseph selbst die Schleusen. Er gestattete mit Hofdecret vom 11. Juni 1781 beinahe unbeschränkte **Preßfreiheit**. Jene Schranke, welche er noch beibehalten wissen wollte, zeigte sich in der Praxis, zumal unter der Aufsicht der von kirchenfeindlichem Geiste geleiteten Censur-Behörde, als ein schwaches, von jeder Hand, die darnach gelüstete, niederzureißendes Rohrgeflechte. Die betreffende Stelle des kaiserlichen

wiesen habe. Eine „Muthmaßung" war niemals hinlänglich, auch den geringsten Menschen mit einer Strafe zu belegen; er aber werde so erniedrigend gestraft, da ihm ein Oberaufseher in sein Priesterhaus gesetzt werde, noch dazu in einer Person, welche Se. Majestät selbst wegen ihres Ungehorsams gegen einen andern Bischof zur Strafe der öffentlichen Abbitte habe verurtheilen müssen; das sei eine Erniedrigung des heil. Berufes, zu welchem Gott ihn (Migazzi) berufen habe. Seit 23 Jahren habe er die geistliche Jugend geleitet und Seelsorger gebildet, welche der Heerde Christi als gute Hirten, nicht als Miethlinge vorstanden; er glaube niemand von denen, die der göttliche Vater ihm anvertraut, verloren zu haben." „Wenn Eure Majestät sich würdigen werden, dieses selbst einzusehen, so glaube ich, mich des gnädigsten Beifalles zu erfreuen zu haben, und zu gleicher Zeit wird es sich klar zeigen, ob die Muthmaßung gegründet sei, die man Eurer Majestät zum Nachtheil meiner Ehre beizubringen getrachtet hat." **Brunner**, Aufklärung, S. 242—246.

Hofdecretes lautete: „Gegen Alles, was ungereimte Zoten, aus denen keine Gelehrsamkeit, keine Aufklärung jemals entstehen kann, soll man streng, gegen alles Uebrige aber, wo Gelehrsamkeit, Kenntnisse und ordentliche Sätze sich vorfinden, nachsichtig sein. Wenn ganze Werke oder periodische Schriften auch nur in einzelnen Stücken die Religion, die guten Sitten, oder den Staat und den Landesfürsten auf eine gar zu anstößige Weise behandeln, ist die Ausfolgung derselben zu verweigern." Die Censurbehörde, der die Obsorge übertragen war, stand unter dem Präsidium des Gottfried van Swieten, und damit ist Alles gesagt. Ich setze zu seiner persönlichen Charakterisirung und zur Kennzeichnung seiner Gesinnung hieher, was ich an anderer Stelle über ihn geschrieben habe[1]). Ueber einen Vorschlag der Studien-Hof-Commission, deren Präsident ebenfalls Swieten war, verordnete der Kaiser, daß aus den Bibliotheken der aufgehobenen Klöster die für die Universitäts-Bibliotheken unbrauchbaren Bücher, namentlich Gebetbücher, Legenden u. dgl. verkauft werden sollten. Was verstand nun van Swieten, der den kaiserlichen Befehl zu vollziehen hatte, unter den für Universitäts-Bibliotheken unbrauchbaren Büchern? In der von ihm am 8. April 1786 hinausgegebenen Vorschrift über die Büchervertilgung erklärte er: „Alles soll entfernt werden, was blos Phantasie und Gelehrten-Luxus zur Schau trägt. Bücher, die kein anderes Verdienst haben, als daß sie von gewissen Bibliographen auf eine unbestimmte Weise als Seltenheit ausgegeben werden, alte Ausgaben aus dem 15. Jahrhunderte (!) (Incunabula) und was dergleichen ist, sind für eine Universitäts-Bibliothek von sehr zweifelhaftem Werthe." Als der oberste Kanzler Bedenken erhob, und meinte, darin werde der Wille des Kaisers doch nicht gelegen sein, erwiederte van Swieten: „Die Vertilgung durch die Stampfe oder der Verkauf als Maculatur betreffe blos den theologischen Wust, und da läßt sich selbst von Unvorsichtigkeit kein Schaden besorgen." Als 1784 dreihundert Ballen theologische Bücher zu 4 Gulden als Maculatur verkauft wurden,

---

[1]) Kaiser Joseph II. und Leopold II. Reform und Gegenreform von 1780—1792 von Albert Jäger. Wien 1867. 8°. 326 Seit. — Gottfried van Swieten war der Sohn des unter Maria Theresia [e]influßreichen Gerard van Swieten.



ließ van Swieten aus allen Büchern, um sie gänzlich unbrauchbar zu machen, die Titelblätter und auch sonst noch an mehr Orten Blätter herausreißen. Van Swieten kennzeichnete sich bei diesem Vorgehen nicht blos als einen fanatischen Feind der kirchlichen Literatur, sondern auch als einen Mann von großer wissenschaftlicher Beschränktheit. Seine Ansichten von den Rechten der Kirche illustrirte er durch den Ausspruch: „Ein Kirchenrecht in einem Staate sei ihm etwas Unbegreifliches.“ Und diesem Manne stand das erste Urtheil und das maßgebende Votum zu bei der Frage, ob literarische Producte für Kirche und Christenthum nützlich oder schädlich seien!

Der muthige Kämpfer gegen den kirchenfeindlichen Geist war rasch auf den Beinen. Am 11. Juni 1781 war das kaiserliche Hofdecret über die Bücher-Censur und Preßfreiheit erschienen. Sogleich wendete sich Migazzi mit einer Vorstellung unmittelbar an Se. Majestät den Kaiser, in welcher er, die kirchlichen Grundsätze in Betreff der Censur von Büchern und Schriften, die über Glaubens- und Sittenlehren handeln, entwickelt, und den Kaiser bittet, den von der Kirche dazu bestellten Censoren, den Bischöfen, das in der Natur ihrer Mission liegende Recht zu wahren. „Die Censur, so schrieb er, erstreckt sich hauptsächlich über zwei Gattungen der Bücher; die ersten sind, welche von der Glaubens- und Sittenlehre; die andern, welche von dem Staate handeln. Daß die Glaubens- und Sittenlehren der Beurtheilung und Entscheidung der geistlichen Macht unterworfen seien, ist in der alleinseligmachenden Kirche ebenso unstreitig, als es gewiß ist, daß die weltliche Macht das, was die politische angeht, zu übersehen, zu beurtheilen und zu entscheiden hat. Nun sind in jedem Kirchensprengel die Bischöfe unter ihrem Haupte, dem Statthalter Jesu Christi, die Richter in Sachen des Glaubens und der Sittenlehre; denn ihnen ist befohlen, die ihnen anvertraute Heerde mit der geistlichen Speise zu weiden; ihnen ist befohlen, auf sich und auf ihre Heerde Acht zu haben, in welcher der heil. Geist sie gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, für welche sie die genaueste Rechenschaft geben müssen. Daraus ergibt sich von selbst, daß die Bischöfe in ihren Kirchensprengeln die ordentlichen Richter über Bücher sind, welche von Glaubens- und Sittenlehren handeln. Auf diesem Wege ist die Kirche immer vorgegangen; jeder andere wurde als ein schäd-

licher und unerlaubter Abweg betrachtet." Hierauf spricht der Cardinal dem Kaiser seinen Dank dafür aus, daß diesen kirchlichen Grundsätzen gemäß bei den Censur-Commissionen Geistliche als Censoren angestellt seien, beklagt sich aber darüber, daß dieselben, die doch nur Vertreter der Bischöfe sein können, mit Umgehung der Letztern, zum Censuramte berufen werden, wobei es vorkommt, daß Priester gewählt werden, zu denen die Bischöfe sowohl wegen ihrer Unwissenheit als auch aus anderen Gründen kein Vertrauen haben können; er bittet, Se. Majestät wolle es bei der Anweisung der Kaiserin Maria Theresia belassen, welche verordnet habe, daß die geistlichen Censoren bei wichtigen, den Glauben und die Sittenlehre betreffenden Fragen diese ihren Bischöfen zur Entscheidung vorlegen sollen, was er (Migazzi) aus besonderen Gründen für sich erbitten müsse. Dann macht er den Kaiser auf die schleichenden Bemühungen aufmerksam, welche stattfinden, den Jansenismus, eine Lehre, die in Frankreich so viele Irrungen und Spaltungen verursache, und von der Kirche bereits öfter verworfen und verurtheilt worden sei, durch Wort und Schrift auch in Oesterreich zu verbreiten. Endlich fügt er noch in tiefster Ehrfurcht die unterthänigste Bitte hinzu, Se. Majestät geruhe, den Censur-Commissionen einzuschärfen, auf jene Bücher ein wachsames Auge zu haben, die neben schönem und gelehrtem Inhalte wesentliche Irrthümer enthalten, da eine solche Vermengung des Guten und Schlechten bei der Jugend verderblicher wirke, als ausgesprochen schlechte Bücher.

Was war nun der Erfolg dieser Vorstellung? Der Kaiser schrieb an den Rand: „Dienet zur bloßen Nachricht"[1]). Der Cardinal ließ sich aber durch die Erfolglosigkeit seines Schreibens nicht abschrecken; er richtete in aller Ruhe eine zweite Vorstellung an den Kaiser. In dieser wies er auf concrete Fälle hin, in welchen geistliche Censoren entweder aus Unwissenheit oder aus Uebermuth Büchern voll Irrthümer in Bezug auf Glaubens- und Sittenlehre das admittitur ertheilten. Er erneuerte die Bitte, in Zukunft keine Priester zur Censur zuzulassen, ehe sie das gute Zeugniß ihrer Bischöfe aufweisen können, und knüpfte daran die weitere unterthänigste Bitte, ihm und andern Oberhirten in den

---

[1]) Wiedemann S. 305—313.



kaiserl. Erbstaaten zu gestatten, ihre Einwendungen gegen jene im Amte befindlichen geistlichen Censoren vorzubringen, die sie für untauglich erkennen. Ueber diese Vorstellung resolvirte der Kaiser: Die bei der Bücher-Censur in Wien verwendeten zwei Geistlichen sind schuldig, dem Ordinarius jederzeit Red' und Antwort zu geben. Sie sind nicht exemt von ihm, haben sich auch bei demselben in vorkommenden zweifelhaften Fällen anzufragen. Der Herr Erzbischof müsse aber wegen seiner öfteren Abwesenheit Jemanden benennen, an den sie sich alsdann zu wenden hätten[1]). Migazzi hatte somit den Sieg errungen, obschon er nicht für immer die gewünschte Wirkung hatte.

---

[1]) Ebendaselbst S. 314.

(Schluß folgt).

Plan und Gedankengang des Isaias.

Von J. Knabenbauer S. J.

III.

9. „Gesühnt ist die Schuld." Kap. 49–57 incl.

Wie Kap. 45 auf die in Kap. 41 skizzirte Befreiung zurückgreift und diese im Folgenden weiter nach Ursache und Folgen entwickelt wird, so steht der bei Kap. 49 beginnende Abschnitt mit der in 42, 1—12 geschilderten Person im augenfälligsten sachlichen und oft auch wörtlichen Parallelismus. An beiden Stellen wird dieser Erretter geschildert als in besonderer Weise von Gott erwählt, berufen, gelehrt und ausgerüstet; in dem der Herr sich rühmt, den er erfaßt und rettet; er selbst ist sanftmüthig und liebevoll; er bringt Recht und Wahrheit; die fernen Inseln harren seiner; er ist das Licht der Heiden, der Erlöser der Gefangenen, der Erleuchter der Blinden; der dem Herrn unverwelkliche Ehre darbringt und ob dessen Werk Himmel und Erde jauchzen. (Man vgl. 41, 1. 6. electus vocavi te und 49, 1. 5. 8. 50. 7. Dominus vocavit me; 41, 1 gentibus indicium proferet; 49, 6. 8. dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea; — 41, 2. 3. non clamabit etc. und 50, 5. 6. 53, 7—41, 3. calamum quassatum non confringet und 50, 4. 41, 4. legem ejus insulae exspectant und 49, 6. 7. 8. 51, 4. 5. — 41, 1. dedi spiritum meum super eum und 50, 4. 5. — 41, 6. foedus populi und 49, 8. 52, 15—41, 6. in lucem gentium und 51, 4. 54, 4. 5. — 41, 7. ut aperies oculos caecorum etc. und 49, 9. — 41, 8. gloriam meam alteri non dabo und 55, 13. — 41, 10. cantate Domino . . . und 49, 13. 51, 11. 41, 11. sublevetur desertum und 51, 3.

52, 9. 55, 12. — 41, 11. de vertice montium clamabunt und und 52, 7. u. s. f.). Es kann daher schon wegen dieses Parallelismus kein Zweifel sein, daß der Prophet nunmehr direkt sich der zweiten Befreiung zuwendet. Zudem ist gleich mit Beginn von Kap. 49 eine der Charakteristik des Cyrus entgegengesetzte Beschreibung gegeben. Es tritt somit der Messias auf; er ruft als seine Zuhörerschaft die ganze Erde, er legt die Gründe dar, warum er gehört werden soll, aber auch, daß seine Arbeit und seine Lehranstrengung vergebens war und daß er deßwegen seine Rechtssache Gott anheimstelle (v. 1—4). Mit diesem Vorspiel eröffnet der Seher uns die Aussicht auf den leidenden (und daher sühnenden) Messias. Zunächst beschreibt er ihn hier in dieser ersten Kap. 49 umfassenden Rede als den von den Seinigen verschmähten Lehrer. Der Messias hatte wirklich scheinbar und augenblicklich wenig Erfolg aufzuweisen: der Ruf in vacuum laboravi hat seine Geltung und Wahrheit, wie jener andere: ut quid dereliquisti me. Aber er stellt seine Rechtssache und seinen Lohn dem Vater anheim, der seine Stärke ist und darum soll sein Werk dennoch vom herrlichsten Erfolge gekrönt sein: ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae (v. 5. 6.). Nochmals, aber umfassender, führt uns der Seher in v. 7. 8. das Bild des verschmähten und gedemüthigten Lehrers vor, der aber für diese Erniedrigung und in Kraft der ihm zu Theil gewordenen Rettung ein Gegenstand der Verehrung für Könige werden und als Erbtheil die Erde besitzen soll, damit er die Gefangenen erlöse, den Blinden Erleuchtung bringe (v. 9.). Und dann schildert er uns in drei Versen die über die ganze Erde sich ausgießende Herrlichkeit, der ein Hymnus des Dankes nachfolgt: laudate coeli et exulta terra (v. 10—13). Wir haben hier bereits in nuce den ganzen Gedankenkreis dieses zweiten Abschnittes: Der leidende Messias; und die aus seinem Leiden für ihn selbst und alle die Seinigen entquellende Herrlichkeit und Seligkeit. Die Beziehung zwischen der Erniedrigung des Messias und seiner Erhöhung und Seligkeit, die dann auf die ganze Erde von ihm aus überströmt, ist hier schon deutlich gegeben, sie wird formell noch klarer in den folgenden Kapiteln zu Tage treten.

Wird aber die Herrlichkeit des Messias geschildert, wo könnte da Sion fehlen? Beide sind untrennbar verbunden, gerade so

wie der Messias eben Heiland seines Volkes, Haupt seiner Kirche ist. Und deßwegen ist die Herrlichkeit Sions, die Herrlichkeit der Kirche eine nothwendige Folge der Herrlichkeit des Messias; sie ist seine Rechtssache, sein Lohn; in ihr entwickelt sich das oben in v. 7. 8. gegebene Verheißungswort. Darum weilt auch in diesem Abschnitte der Prophet mit Vorliebe bei der Schilderung dieser Glorie. Das erste Beispiel bieten uns die Verse 14—26. Der Seher nimmt naturgemäß den Ausgangspunkt von der gegenwärtigen gedrückten Lage Sions. Jetzt ist freilich Sion den Heiden preisgegeben, gedemüthigt, und möchte man sagen, verlassen und vergessen vom Herrn. Aber nein — größer als Mutterliebe ist die Gottesliebe, das Ideal dessen, was Sion werden soll, lebt unauslöschlich bei Gott. Deßwegen soll es aus Einsamkeit und Verlassenheit sich glorreich erheben, an Reichthum und Fülle, sich selbst zum staunenden Entzücken, überfließen, und die Könige der Erde in demüthiger Verehrung sehen. Solches wirkt der Herr. Denn über den Starken kommt ein Stärkerer und nimmt ihm die Beute ab: und die bisherigen Dränger und Feinde Sions trifft schreckliche Strafe.

Die zweite Rede beginnt, wie 49, 14 geschah, mit der über Israel verhängten Strafe: ecce in iniquitatibus vestris venditi estis. Das aber trat ein: quia veni et non erat vir, vocavi et non erat qui audiret. Israel war halsstarrig, als Gott durch die Propheten, als er in seinem Sohne kam. Warum fand er keinen Gehorsam, kein Vertrauen? ist er etwa zu schwach und machtlos, um ihnen wahres Heil zu vermitteln? Das Gericht über das ungläubige Israel kann nicht ausbleiben (50, 1—3). Im Gegensatz zu diesem ungehorsamen Volk erscheint nun der Messias, seinen Gehorsam und seine vertrauensvolle Hingabe an Gott schildernd; so mag man mit Cyrillus von Alexandrien v. 4 u. f. fassen; aber der weiter unten Kap. 53 folgenden Darstellung scheint es angemessener, hier schon den für die Sünden seines Volkes sühnenden Messias zu sehen, der seine Willfährigkeit dem Vater gegenüber und seinen Gehorsam und seine Leiden für Israels Abtrünnigkeit zum Ersatze darbringt (v. 4—6). In diesem Bewußtsein ist der leidende Messias stark, voll Vertrauen und siegesgewiß; die Verse 7—9 sind die Gesinnung und das Gebet des göttlichen Mittlers, wie er auch ganz ähnlich in den Leidenspsalmen 15. u. 21.

betet, wie er betet Joh. 17. im hohenpriesterlichen Gebete, und wenn er schließt ecce omnes quasi vestimentum conterentur, tinea comedet eos, so ist dieß der Ausdruck seines Sieges nunc princeps hujus mundi ejicietur foras. Dem Gebete folgt die Erhörung. Daher ergeht die Antwort Gottes zuerst für diejenigen, die den gesendeten Lehrer hören: sie sollen auf den Namen Gottes vertrauen und in Mitte aller Bedrängnisse auf ihn allein sich stützen; sie sollen also das eben vernommene Gebet des Messias in sich selbst zur Wahrheit und Wirklichkeit machen (damit ist schon selbstverständlich die Theilnahme an seiner Glorie verheißen); zweitens aber droht Gott den Feinden des Messias Untergang und schmerzvolles Verderben: „sieh, ihr alle die ihr Feuer anzündet und mit Brandpfeilen euch rüstet; fort in die Glut eures Feuers und in die Brandpfeile, die ihr angezündet" (v. 10, 11). So die Erfüllung des sanguis ejus super nos und des recedite a me maledicti. Der Messias ist in resurrectionem et ruinam, wie das schon durch die ganze Geschichte Israels sich hindurchzieht.

Hat Kap. 50 die Sünde Israels und das sühnende Leiden des Messias mit der Aussicht auf dessen Sieg behandelt, so beschäftigt sich die folgende Abtheilung (51—52, 12.) damit, die Herrlichkeit dieses Sieges zu schildern. Daher werden uns die glorreichen Erfolge des Messias vorgeführt und die Fülle der Seligkeit, die vom Messias aus auf die Seinigen hinüberströmt. Die Glorie der Erlösten ist ja auch die Glorie des Erlösers. Die Rede richtet sich im Anschluß an 50, 10. an die Gläubigen in Israel. Sie werden an ihre Abstammung von Abraham erinnert, damit sie auch dessen Geist in sich ausprägen. Dem Stammvater war überdieß die Verheißung gegeben, die Verheißung des messianischen Segens, und Abraham jubelte, als er den Tag des Messias schaute. Daher wird nach Erwähnung der Berufung Abrahams und des ihm zu Theil gewordenen Segens, in dem das Volk Israel das Unterpfand seines Fortbestandes hat, (vocavi eum et benedixi et multiplicavi eum v. 2), so treffend und prägnant fortgefahren: „denn getröstet hat Jehovah Sion, getröstet alle ihre Trümmer und umgewandelt ihre Wüste gleich Eden und ihre Steppe wie zum Gottesgarten, Wonne und Freude findet man in ihr"; damit ist zugleich der erhabene Gegenstand gezeichnet, dessen Beachtung sich die Gläubigen mit allem Eifer hingeben sollen. Denn dieses ist

das Gesetz des Herrn und das Recht, das er zum Lichte aller Völker will anbrechen lassen, und zwar durch seinen Messias, der über das engere Israel hinaus eben Allen Heil und Segen bringt (v. 4. 5.), ein Heil, das noch Bestand hat, wenn Himmel und Erde in Auflösung zerfallen sind, und aller Menschentrotz machtlos verschwunden ist (v. 6—8.). Das waren oben 50, 9 die Gedanken des leidenden Messias; hier werden sie der Betrachtung seiner Gläubigen vorgelegt. Die Vision dieser herrlichen Zeit begeistert den Seher zum innigen Gebetsruf und zur Sehnsucht nach baldiger Verwirklichung: darum v. 10 consurge, consurge, induere fortitudinem, brachium Domini: möchte doch der gewaltige Arm des Herrn die Rettungswunder der Vorzeit erneuern! Ja, es wird geschehen. Schon erschaut der Seher den festlichen Zug der Erlösten nach Sion: laetitia super capita eorum (v. 11). Dieses Bild der zukünftigen Verklärung und des herrlichen Zieles, dem Gott sein Volk entgegenleitet, zeigt so recht, wie thöricht Israel handelt, wenn es vor Menschenmacht fürchtet und seines Gottes vergißt, der doch mit Macht herankommen wird zur Erlösung Sions und zur Erhöhung seines Volkes, um mit diesem Volke, dem er in Verbindung mit dem Messias seine Worte in den Mund legt, einen neuen Himmel und eine neue Erde, eine neue sionitische Theokratie zu gründen (v. 12—16). Daher erschallt jetzt der siegesfrohe Zuruf an Jerusalem: elevare, elevare, consurge: groß war das Leiden und die Schmach, die es erduldet hat, und gewaltig der Zorn des Herrn, der es heimsuchte. Doch jetzt ist der Herr ausgesöhnt mit Jerusalem für immer: ecce tuli de manu tua calicem soporis, fundum calicis indignationis meae; non adjicies, ut bibas illam ultra; nur für Sions Bedränger soll er sein (v. 17—23). Darum erschallt nochmals im freudigen Aufschwung der gleiche Zuruf: consurge, consurge, induere fortitudine tua; induere vestimentis gloriae tuae (52, 1). Die Zeit der Niedrigkeit ist vorbei. Aegypten und Assur haben das Volk des Herrn bedrängt, aber um seines Namens willen wird der Herr es umsonst erlösen (v. 1—6). Wie lieblich klingt diese Botschaft des Friedens, diese Heilsbotschaft, deren Inhalt sich in die Worte zusammenfaßt: Regnat Deus tuus. Ein freudiges Echo tönt als Antwort zurück; Sions Seher jubeln; auch die Trümmer Jerusalems jauchzen, denn der Herr hat sein Volk getröstet, die Macht

seines Armes vor allen Völkern entfaltet und alle Enden der Erde sehen das Heil (v. 7—10). — Hier ist die Rede offenbar an einem Schlußpunkt angelangt, sie hat den ganzen Kreis der messianischen Ideen durchlaufen. Es erübrigt nur noch die praktische Schlußermahnung, der messianischen Befreiung durch Annahme der ersten Befreiung aus Babylon sich würdig zu zeigen, letztere als Typus und Vorbild jener höheren zu würdigen. Daher wird, analog zu 48, 20. abgeschlossen: recedite, recedite, exite inde .. eine unbefleckte, heilige Schaar soll die Geräthe des Herrn heimbringen nach Sion; in ruhiger Sicherheit werden sie ausziehen; denn Jehovah zieht an ihrer Spitze einher und schirmt auch die letzten des Zuges (v. 11, 12.). Dieser Hinweis auf die erste Befreiung ist eine Vorbereitung und ein Unterpfand der zweiten. Beide sind in der Idee Gottes und in der prophetischen Anschauung ein ideelles Ganze. Die Rückkehr aus Babel ist die Vorstufe. Wie körperlich, so muß Israel auch geistig sich lossagen von der Welt, damit es seinen Messias verstehe. Und darum klingt das Lied von der messianischen Herrlichkeit so bedeutsam in den Refrain aus: recedite, exite inde .. mundamini. Es ist das poenitentiam agite der messianischen Evangeliumspredigt. Aehnliches wiederum 57, 14. und 62, 10.

Der dritte zusammengehörige Redecyclus dieses Abschnittes (52, 13—57, 21) beginnt mit dem Hinweis auf den erhöhten und verherrlichten Messias, der aber aus dem Abgrunde der Schmach und des sühnenden Leidens, zu dieser Höhe emporstieg. Wie in den zwei vorhergehenden Reden, so ist auch hier der leidende Messias das Centrum; seine Verherrlichung, die Glorie der Seinigen, die Schönheit seiner Kirche, der Sieg über seine Feinde sind ebensoviele Strahlen, die von diesem Centrum auslaufen, und die sein Leiden als die unerschöpfliche Quelle der Beseligung verklären. Insofern haben wir dem Wesen nach den gleichen Gedankenkreis, wie oben; nur ist hier die Ausführung in fortschreitender Steigerung; daher im Detail reicher, bestimmter, großartiger. Soviel für das Allgemeine. Was das Einzelne anbelangt, so wird zuerst Erhöhung, tiefste Demüthigung und ihr entsprechende Verherrlichung und Heilsvermittelung in markig kurzen Zügen dargelegt. Das ist so zu sagen das Thema, die kurze Inhaltsangabe, die vorausgeschickt wird (52, 13—15). Er wird sich erheben und hoch sein.

Er ist entstellt zum Entsetzen; keine Gestalt ist mehr an ihm; aber er wird Nationen entsündigen und durch Blutsprengung sühnen[1]), und so ein Gegenstand der Verehrung und allgemeinen Glaubens werden. Jetzt, nach diesem summarischen Präludium, holt der Seher zur weiteren Beschreibung des sühnenden Messias aus, indem er diese unglaubliche Erniedrigung einleitend, ausruft: wer glaubt dieser Kunde, wer ist im Stande, darin Gottes Machterweis anzuerkennen! Es ist eben das mysterium crucis, das den Heiden stultitia, den Juden scandalum, und nur den Auserwählten Dei virtus et Dei sapientia ist (53, 1.). Und jetzt folgt in herrlicher, evangelischer Klarheit und mit der einfachen geschichtlichen Bestimmtheit der wundervolle Abschnitt über den leidenden und für uns sühnenden und sterbenden Heiland v. 2—12. Hier mag nur flüchtig darauf hingewiesen werden, wie vielfach und tiefgreifend die stellvertretende Genugthuung hier zum Ausdruck kommt. Er trägt ja die Leiden, die uns hätten treffen sollen, die ausgingen und verursacht waren von unseren Sünden; er trägt sie, damit wir die Frucht seines Leidens, den Frieden, empfangen; wir hätten gesündigt und auf ihn läßt Jehovah die Sünden aller sich entladen; gegen ihn kehrt er sie; er selbst gibt sein Leben als Sündopfer hin; durch seine Striemen wird uns Heilung; er hat die Missethaten Aller auf sich geladen, und trägt ihre Sünden und ist Fürbitter für sie, u. dgl. Das berechtigt uns auch oben z. B. 50, 4, wo der Seher die Sünde Israels und den Gehorsam des Messias einfach nebeneinander stellt, diese Idee als jener Gegenüberstellung zu Grunde liegend anzusehen. Ferner ist für das Verständniß der folgenden Kapitel wichtig, zu beachten, daß hier bereits die Verherrlichung des Messias und sein messianisches Reich, das sich in Heiligkeit aufbaut und über die Erde ausbreitet, als Frucht und lohnende Folge seines Leidens erscheinen. Man vergl. v. 9—12; das sind Keime und Grundgedanken, die in den folgenden Kapiteln zur Entwickelung kommen.

---

[1]) So glauben wir, ist mit der syrischen Uebersetzung, der Vulgata und vielen Auslegern (Mariana, Malvenda, und um die Erklärer der Vulgata nicht zu nennen, Schegg, Neteler, Hahn, Hengstenberg u. a.) jazzä zu verstehen. Anders freilich Zschokke, Theologie der Propheten.

So führt Kap. 54 das in „videbit semen longaevum“ v. 10, oder „justificabit servus meus multos“ v. 11. angedeutete Thema weiter aus. Es ist, wie Cyrillus treffend sagt, die Erfüllung des im 2. Psalm gegebenen Versprechens dabo tibi gentes haereditatem tuam. Die Unfruchtbare soll jubeln, denn der reichste Kindersegen ist ihr gesichert, ein Segen, der in stetiger Ausbreitung begriffen ist (54, 1—3). Fürderhin ist keine Abnahme dieses Segens und keine Verminderung oder Trübung der Liebe des göttlichen Bräutigams zu befürchten; früher freilich mußte er sich von seiner auserwählten Braut manchmal wegen ihrer Untreue abwenden; nicht so in Zukunft. Da ist ewige, unwandelbare Liebe ihr Antheil. Wie Gott dem Noe geschworen, daß keine allgemeine Zerstörung mehr stattfinden solle, sic juravi, ut non irascar tibi et non increpem te. Mögen auch Berge schwanken und Hügel einsinken, die Gnade des Herrn wird nicht mehr von ihr weichen, sein Friedensbund keine Schädigung mehr erleiden (v. 4—10). Wie herrlich zeichnet hier der Seher die Braut Christi, die ihrem Bräutigam fortwährend Kinder gebiert, und die in unwandelbarer Treue ihm anhängt, weil er sie selbst geheiligt hat, ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta et immaculata (Eph. 5, 27).

Und wie und warum dieser ewige, ungetrübte Liebesbund? Weil eben die Gottesstadt als ein herrlicher unzerstörbarer Bau durch Gotteshand ersteht, und ihre Kinder von Gott selbst gelehrt werden, und unerschütterliche Heiligkeit daselbst herrscht (11—14). Und in die Hallen dieses Gottesbaues werden alle Völker eintreten. Er selbst aber ist unbezwinglich; wer gegen ihn anstürmt, wird sich selbst zu Grunde richten. „Jedes Geräth, das gegen dich gebildet wird, hat kein Gelingen; jede Zunge, die gegen dich im Gerichte auftritt, wirst du verurtheilen. Das ist das Erbe der Diener Jehovahs und ihr Recht von mir, ist der Ausspruch Jehovah's“ (v. 15—17). Könnte die Indefektibilität der Kirche in Bestand und Lehre schärfer gezeichnet sein? In diesem Kapitel ist somit die Herrlichkeit des mystischen Leibes Christi geschildert, als Frucht und Lohn der Leiden desselben, und damit auch Christi Herrlichkeit selbst.

Der Uebergang zum folgenden Kapitel ist nun von selbst klar. Der Messias und sein Werk, dieser eben geschilderte herrliche Gottesbau, steht vor den Augen des Sehers und er hat (nach dem erschütternden und gräßlichen Leidensbilde Kap. 53) dessen Herrlichkeit in glühenden Farben seinem Volke entworfen, was liegt jetzt näher, als die dringende Einladung an die Zögernden, in diesen Gottesbau einzutreten und des Heiles sich theilhaftig zu machen? Daher die Aufforderung 55, 1 u. f., die ihnen so gnädig angebotene Gnade zu ergreifen; warum wollen sie sich denn um ein eitles Nichts, das den Hunger und Durst nicht stillen kann, abmüden? während im Anschluß an den Messias das Heil in reichster Fülle, als die Verwirklichung der David gegebenen Verheißungen, ihnen angeboten ist. Ecce testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus! Er ist eben als Fundament und Mittelpunkt hingestellt, um den sich alle Völker sammeln; um wie viel mehr also Israel! Daher quaerite Dominum, dum inveniri potest . . und wie sollen sie ihn suchen! derelinquat impius viam suam etc. (v. 4—7). Wie viele Gründe haben sie zu diesem Anschluß an den Herrn! Da steht in erster Linie die Erhabenheit und Unermeßlichkeit seiner Gedanken und Heilspläne selbst, die er auch auszuführen die Kraft hat; freilich sind sie dem Menschen in seiner Beschränktheit manchmal unbegreiflich, aber nur, weil sie groß nnd erhaben sind (v. 8—11). Sein Wort ist That und Leben und daher wird sein Volk der Gefangenschaft entrinnen, und zur Festfeier der Erneuerung wird sich die Erde jubelnd in Paradiesesschmuck kleiden und Gott wird ewig herrschen (v. 12, 13), oder — so kann der hebräische Text vielleicht besser verstanden werden — diese dauernde Neugestaltung gereicht zum ewigen, unverwelklichen Ruhm und Denkmal für den Herrn.

In dieser neugebildeten Gottesgemeinde sollen aber durchaus nicht jene Schranken gelten, welche im alten Bunde Manche vom Anschluß an das Gottesvolk abhielten. Das der Gedanke von 56, 1—8. Demnach wird hier bestimmter noch ausgesprochen, wieweit sich semen longaevum oder die den „Vielen“ verheißene Gerechtigkeit erstrecken soll (53, 10. 11.), oder die im Vorstehenden bereits angedeuteten Wahrheiten (50, 15. 55, 4. 5.) finden ihre weitere Entfaltung. Es soll Niemand nämlich ausgeschlossen sein, der nach den Geboten des Herrn lebt. Die nationalen und gesetzlichen

Schranken fallen. Man denke an die Deut. 23, 1—3 aufgerichteten Beschränkungen, die nebst den Ammonitern und Moabitern auch die Eunuchen trafen. Gerade letzteren wird ein herrlicher Trost und eine erhabene Stellung versprochen: „ich gebe auch ihnen in meinem Hause Antheil und Namen, besser als Söhne und Töchter. Einen ewigen Namen werde ich ihnen geben". Das ist das Vorspiel zur neutestamentlichen Virginität und ihrem höheren Werthe. Schließlich wird nochmals allen Fremdlingen die volle Gleichberechtigung mit dem Gottesvolke zugesichert; der Herr geleitet sie zu seinem hl. Berge, spendet ihnen Freude und nimmt ihre Gebete und Opfer huldreich entgegen; und so wird unum ovile et unus pastor. Die innere Heiligkeit wird auch hier als das besondere Merkmal des neuen Bundes besonders betont; daher wird hervorgehoben, daß sie Jehovah lieben, ihm zum Wohlgefallen seien u. dgl.

Dem Lichte folgt der Schatten. Es wurde im Verlaufe dieses Abschnittes bereits mehrfach darauf hingewiesen, daß Viele auch aus Israel ungläubig bleiben würden. So 49, 4 in vacuum laboravi; 50, 11 ecce vos omnes accendentes ignem etc. und 53, 8 „wer von seinen Zeitgenossen bedenkt es?" Auch Feinde des messianischen Reiches sind uns schon begegnet 49, 26. 54, 16. 17. Diesen wendet sich nun die folgende Rede ausführlicher zu. Wir bemerken in dieser Anordnung denselben Gang, der uns im ersten Abschnitte (Kap. 40—48) entgegentrat. Das Auftreten des Befreiers wirkt doppelseitig auf Freunde und Feinde, wirkt Heil, bringt aber auch den Widerstrebenden Untergang und Elend. Und so lenkt von 56, 9 an der Seher über zu dem Refrain non est pax impiis.

Der Uebergang v. 9. ist plötzlich und unvermittelt. Warum er so sein kann, erhellt aus Vorstehendem, wie denn überhaupt bei unserem Propheten dieses in resurrectionem et in ruinam oft und klar sich abhebt. Freilich ist v. 9. streitig, und schon die Alten kennen zwei Auslegungen. Allein es ist wohl dabei stehen zu bleiben, daß im Anschluß an Deut. 32, 24 die wilden Thiere aufgefordert werden, das ungläubige Israel zu vertilgen. So ist das Bild leicht verständlich und das Folgende schließt sich ungezwungen an. Dieses enthüllt uns nämlich den Abgrund der Verkommenheit, in den der ungläubige Theil versunken ist, — das

vollständigste Gegentheil des göttlichen Berufes ist bei den Häuptern und dem Volke nur zu sichtbar ausgeprägt (v. 10—12). Da ist es freilich begreiflich, daß selbst die erhabenste sittliche Erscheinung, der leidende und sterbende Messias, — Justus perit ist die Recapitulation von Kap. 53, et non est qui recogitet gibt den Gedanken von 53, 8 — und seine ihm nacheifernden und gleich ihm duldenden und sterbenden Nachbilder „die Männer der Frömmigkeit" spurlos, ohne bei diesen einen sittlich erneuernden Eindruck zu machen, vorübergehen (v. 57, 1). Diesen Gerechten bleibt freilich im Jenseits die Palme des Friedens (v. 2). Aber im Gegensatz zu diesen sittlichen Idealen, die als vernehmliche Mahnungen in's Volk hineingesetzt sind, bildet die Masse der Treulosen einen abschreckenden Anblick. Mit der zündenden Sprache der Entrüstung schildert uns der Prophet die Spötter, die Götzendiener und ihr wüstes Treiben in Gottvergessenheit (v. 3 — 11). Wir haben darin die weitere Darlegung der 56, 10—12 angefangenen Charakteristik der ungläubigen Masse und hier speziell des Volkes, während 56, 10—12 mehr die Führer und Häupter betrifft. Der Standpunkt des Propheten und seine Verpflichtung, für seine Gegenwart mahnend und drohend zu wirken, erklären zur Genüge, warum das sittliche Gemälde eben seine Zeit reflektirt. Das Ende des Exils ist zudem wieder ein Moment der Entscheidung für Israel, eine Zeit der Sichtung. Wie Wenige werden dem Rufe Gottes folgen? Und der Seher schaut überdieß in der ersten Befreiung die zweite, und in der Verkündigung der zweiten bereitet er sein Volk vor für die erste. Dieses Doppelverhältniß müssen wir vor Augen haben, um dieses Kapitel in seiner vollen Bedeutung und Tragweite zu würdigen. Der Zustand des Volkes ist demnach ein solcher, daß Gottes Gerichte eingreifen müssen: wer auf den Herrn vertraut, wird gerettet (v. 12. 13). Und diese angebotene Rettung tritt in der konkreten Gestalt einer Mahnung zur Flucht aus Babel auf (v. 14), also wie oben 48, 20. 52, 11, d. h. am Ende größerer oder kleinerer Abschnitte. Die folgenden Verse unterstützen diesen Aufruf, körperlich und geistig Babel zu verlassen, durch den Hinweis auf Gottes Verheißung „die Niedergebeugten neuzubeleben", Gnade, Heilung und Tröstung den Betrübten zu spenden, und „Friede, Friede den Fernen und den Nahen" zu schaffen (v. 15 — 19). Und nun zum Schluß nochmals das

erschütternde Bild des Verderbens, wenn diese Mahnungen kein Gehör finden: impii autem quasi mare fervens, quod quiescere non potest et redundant fluctus ejus in conculcationem et lutum. Non est pax impiis, dicit Dominus Deus — ein dem ersten Theil 48, 22 entsprechender Abschluß, nur daß hier eine Steigerung in der Schilderung wahrnehmbar ist. Der Prophet will und muß, indem er die messianische Zukunft verkündigt, zugleich die Menschen seiner Zeit für jenes Heil vorbereiten, er muß versuchen, die Masse der Trägen und Verstockten aufzurütteln und auch ihnen theils durch Drohung und Entrollung der sicher eintreffenden Strafen, theils durch Hinweis auf das lockende Glück und das beseligende Heil den Gedanken an Umkehr nahe zu legen. Diese Anschauung läßt uns Stellung und Struktur dieses Kapitels verstehen, sie erklärt auch, wie das Wort des Propheten Gemälde seiner Zeit und doch zugleich Weissagung der Zukunft sein kann; die sittlichen Normen und Verhältnisse sind eben in der Vorbereitung d. h. im Typus und in dessen Erfüllung die gleichen. Das muß besonders bei 57, 1. beachtet werden.

10. „Doppeltes empfängt Jerusalem aus Gottes Hand.“ Kap. 58—66.

Daß Jerusalem, d. i. das Volk des Herrn, überreichliche Segnungen vom Herrn empfangen wird, war freilich auch schon Gegenstand der vorigen Abschnitte. Denn wie hätte sonst der Messias, dessen Werk und die aus dessen Sühne herfließende Gnade und Herrlichkeit geschildert werden können? Nichtsdestoweniger mag dieser Abschnitt mit Recht in besonderer Weise auf diesen Inhalt zurückgeführt werden. Abgesehen nämlich von den Gründen, die in 40, 2 selbst liegen, d. h. von dem Verhältnisse der beiden andern Inhaltsangaben zu den zwei abgehandelten Abschnitten, das schon von vorneherein dieselbe Auffassung auch für das dritte Glied (suscepit de manu Domini duplicia) empfiehlt, scheint der Seher selbst dieses andeuten zu wollen, indem er gerade diesen Gedanken mehrmals ausdrücklich hervorhebt, z. B. 60, 15. pro eo quod fuisti derelicta et odio habita et non erat qui per te transiret, ponam te in superbiam saeculorum, gaudium in generationem et generationem . . . pro aere afferam aurum et pro ferro afferam argentum . . . und namentlich 61, 7 „anstatt der Schande wird euch Doppeltes, und anstatt der Be-

schimpfung jubeln sie ob ihres Theiles —; so werden sie denn in ihrem Lande Doppeltes besitzen, ewige Freude werden sie haben". Was sind diese und ähnliche Stellen (vgl. 58, 11. 14. 60, 2. 63, 9. 64, 4. 65, 9. 18.) anders als eine Umschreibung jener Stelle: suscepit duplicia pro peccatis suis? Außerdem ist dieser ganze Abschnitt recht darauf angelegt, in klarster und eindringlichster Weise dem Volke vorzustellen, welches denn der Inhalt der von Gott ihm zugedachten Güter und Wohlthaten sei. Israel soll durch den Glanz der Farben des messianischen Reiches nicht auf eine falsche Fährte oder zu fleischlichen Hoffnungen geführt werden. Deßwegen muß das Reich des Messias als ein inneres Reich der Heiligkeit wiederholt sich darstellen. Und aus demselben Grunde muß die Anforderung einer entsprechenden inneren und sittlichen Umwandlung scharf und klar ausgesprochen werden; das Volk muß es endlich verstehen lernen, daß die bloß leibliche Abstammung nichts nütze. Sodann soll alle messianische Gnade als das unverdiente Geschenk Gottes begriffen werden. Das sind die Grundgedanken, welche diesen Abschnitt durchziehen und sicher geeignet sind, dem Messias ein williges und das Heil erfassendes Volk entgegenzuführen, und zugleich das Volk in den Leiden, bei dem Zusammensturz aller irdisch-menschlichen Größe und Herrlichkeit, beim „Zerfall der Hütte Davids" zu trösten. Wenn Israel später in den Häuptern des Volkes sich einer grob sinnlichen Messiashoffnung hingibt und einen Messias verlangt, der mit Eklat die politischen Bedränger des erwählten Volkes vernichtet, einen glänzenden Thron aufrichtet, und sein Volk mit der Weltherrschaft bekleidet, so hat es eben den größten seiner Propheten nicht verstanden oder besser, es hat Augen und Ohren geschlossen, um ihn nicht verstehen zu müssen. Merkwürdiger Weise gilt auch hier das Wort der Berufungsvision: vade et dices populo huic: audite audientes et nolite intelligere et videte visionem et nolite cognoscere u. s. f. 6, 9. Das Gleiche trifft ein, wenn die Pharisäer dem Messias gegenüber pochen, filii Abraham sumus.

Auch dieser Abschnitt kann passend in drei Theile zerfällt werden, die wir durch Kap. 58, Kap. 59—62 incl., Kap. 63—65 abgrenzen zu müssen glauben. Warum wir so abtheilen, muß der Gedankeninhalt rechtfertigen. Kap. 66 ist Epilog zum Ganzen. Gott befiehlt dem Propheten, eindringlich und vernehmlich dem

Volke die Sünden, den Mangel an echter innerer Gesinnung, vorzuhalten und ihm die wahre, gottgewollte Gerechtigkeit zur thatsächlichen Beobachtung vorzustellen. So soll es zur rechten Selbsterkenntniß gelangen, soll lernen, den inneren Geist zu schätzen und zu pflegen und die wahre Tugend Gott und den Menschen gegenüber zu üben. Das ist die nothwendige Vorbedingung zur Erreichung des von Gott verheißenen Zustandes des Glückes und der Seligkeit. (Das der leichtverständliche Inhalt von 58, 1—7). Und daher der so emphatische Uebergang v. 8 und 9. Tunc erumpet quasi mane lumen tuum; und welches ist dieses anbrechende Licht des neuen Tages? sanitas tua citius orietur et anteibit faciem tuam justitia tua et gloria Domini colliget te. Tunc invocabis et Dominus exaudiet . . . und damit diese Bedingung, diese innere sittliche Forderung ja nicht überhört werde, wiederholt sie der Seher v. 9. und 10. und fährt dann in der Beschreibung des Heiles fort, hinweisend auf Gottes immerwährende Leitung, auf Ueberfülle geistiger Tröstungen, auf herrliches Gedeihen — keine Wüste ist Jerusalem mehr, nein, ein bewässerter Garten, eine nie versiegende Quelle; denn Jerusalem ersteht neu und unvergänglich aus den Trümmern; jetzt entspricht es seiner hehren Berufung, d. i. dem göttlichen Ideale: es ist „Wiederhersteller der Pfade zum Wohnen" (v. 11. 12.). Zum dritten Male schärft der Prophet die Grundbedingung sittlicher Reinheit, die gehorsame Hingabe an Gott, ein; dann wird Israel sich am Herrn erfreuen, erhöht werden und das Erbtheil Jakobs, die Erfüllung der den Patriarchen gegebenen Verheißungen, genießen (v. 13. 14). Die einfache Darlegung des Inhaltes von Kap. 58. zeigt schon, daß dieses Kapitel ähnlich, wie Kap. 49, in der That eine summarische Zusammenfassung der im ganzen Abschnitte darzustellenden Ideen ist.

Gott fordert also innere Heiligkeit. Das war der wiederholte Akkord von Kap. 58. Das folgende greift denselben Gedanken auf: der Herr ist mächtig genug und auch bereit, das Heil zu spenden; aber die Missethaten bilden die hindernde und trennende Scheidewand (59, 1. 2.). Und nun folgt Schlag auf Schlag ein Sündenregister (v. 3—8.), das v. 9. in reumüthiges Geständniß überleitet und die gedrückte Lage der Gegenwart als gerechte Strafe für die Missethaten anerkennt (v. 9—15). Reue und Buße

sollen als Vorbereitungen für das messianische Heil begriffen werden; es ist eben jene Predigt, die im neuen Testamente in die Formel sich kleidet: poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. Und die Aufzählung der Sünden (v. 2—15) selbst zeigt zur Genüge, welche Rettung, Befreiung und Heilung vor allem noththut und daher vom Spender des Heiles an erster Stelle zu erwarten sei. Dasselbe spricht der Seher aus in den Worten: et vidit Dominus et malum apparuit in oculis ejus, quia non est judicium. Und daher will der Herr selbst eingreifen; denn kein menschlicher Mittler oder Fürsprecher ist da, Keiner, der es vermöchte, der Sache des Herrn zum Siege zu verhelfen, darum hilft dem Herrn die Macht seines Armes. Aehnlich, wie 42, 13 u. f. erscheint der Herr als gewaltiger Krieger, der die entgegenstehenden Feinde niederwirft, seine Sache verficht und dem Rechte Eingang und Geltung verschafft. Daher wird er auch geschildert in Gewand und Waffen als König der Gerechtigkeit und des Heiles; der Erfolg seines Auftretens, der wie ein mächtiger Strom siegreich überallhin sich verbreitet, ist die Anerkennung des Namens und der Herrlichkeit Gottes (vgl. 11, 9 repleta est terra scientia Domini, sicut aquae maris operientes). So kommt der Herr als Erlöser für Sion und jene, die sich bekehren. Dann soll Geist und Lehre des Herrn, also die Verkündigung der Wahrheit und die Uebung der Heiligkeit für immer unentweglich bei der neuen Gottesgemeinde verbleiben (v. 17—21.). Hiemit ist auch bereits der Uebergang zu Kap. 60 gegeben. Es schildert eben den Erfolg jenes Eingreifens Gottes; es beschreibt mit anderen Worten die Glorie und Herrlichkeit des neuhergestellten Sions. Surge, illuminare, Jerusalem u. s. f. Dunkel lagert über dem Erdkreis; da leuchtet eine andere, weit herrlichere Schechina als die beim Auszuge, über Jerusalem auf; der Lichtglanz Gottes strahlt über Jerusalem und alle Völker wenden sich sehnend diesem Glanze zu. Darum: leva in circuitu oculos tuos et vide . . . Das ist die Katholizität der Gotteskirche (60, 1—4). Mit mütterlichem Jubel sieht sie Völkerströme von allen Weltgegenden zu sich herwallen; die Kostbarkeiten der Erde bringen sie als Preis und Opfer für Gott; aus fernem Westen eilen die Tharsisschiffe mit Gold und Silber heran; Fremdlinge bauen an den Mauern des neuen Sion, Könige dienen ihm. Denn das ist jetzt Gesetz für

die Weltgeschichte, die Norm für das gesellschaftliche Heil: gens enim et regnum quod non servierit tibi, peribit. Das die Sanktion, die der Herr seiner Kirche mitgibt: gentes solitudine vastabuntur. Wie eben nur ein Heiland ist und ein Name, in dem das Menschengeschlecht gerettet werden kann, so nur eine Kirche, die dieses Heil vermittelt, diesen Namen predigt (v. 5—12). Sodann preist der Seher in einem neuen Redeansatz die Pracht des neuerstandenen Sion. Was die Natur Schönes und Majestätisches besitzt, dient dem Heiligthum zum Schmuck (— wie nämlich die Natur den Fluch der Sünde trägt, so soll sie auch in ihrer Art an der Erlösung Theil haben —) und „es gehen zu dir tiefgebückt die Kinder deiner Bedränger und es strecken sich hin zu den Sohlen deiner Füße alle deine Schmäher und nennen dich Stadt Jehovah's, Sion des heiligen Israels". So ist Sion jetzt — statt der früheren Verlassenheit, Verachtung und Vereinsamung — ewige Pracht und wonniges Entzücken für alle Geschlechter: Völker und Könige huldigen ihm mit dem Tribute ihrer Kostbarkeiten; so erweist sich Jehovah als Erlöser, als der Starke Jakobs (v. 13—16). Hat der Prophet bisher mehr die äußere Pracht und Erscheinung Sions und dessen siegreiche und beseligende Anziehungskraft auf die Völker beschrieben, so wendet er sich nun vorzugsweise dem inneren Kern, der in Sion thronenden Heiligkeit zu. Den Uebergang bildet die Metapher des kostbaren Materials, aus dem Sion sich aufbaut v. 17. (— oder ist das mit Rücksicht auf 1, 22. 25. gesagt, so daß das zweite Glied von selbst die Metapher erklärt — das schlechte, oder minder werthvolle Metall wird entfernt, d. h. statt der früheren ungerechten Häupter sollen deine Fürsten „Friede und Gerechtigkeit" sein?); in der Stadt selbst herrscht Friede und Gerechtigkeit bei den Häuptern und dem Volke: das in Sion leuchtende Licht, die unversiegliche Quelle alles Glanzes der Heiligkeit und Freude ist Jehovah „Dominus in lucem sempiternam et Deus tuus in gloriam tuam" — das ist die Wiederaufnahme und Erhöhung der so oft angedeuteten Vergleiche, vgl. 4, 5. 9, 2. 24, 23. 30, 26 u. s. f. Und so ist die neue Stadt zu dem Gipfelpunkte ihres Berufes gelangt „populus autem tuus omnes justi, in perpetuum haereditabunt terram, germen plantationis meae, opus manus meae ad glorificandum". Die Worte und Ausdrücke selbst weisen darauf hin, daß alle früheren Anklagen

gegen Sion nun glänzend gehoben sind, daß Sion dem göttlichen Ideal entspricht und die Erde nunmehr voll ist der Herrlichkeit des Herrn. Dann erfüllt sich auch in höchster Weise die dem Abraham gegebene Verheißung: semen tuum sicut stellae coeli; das früher kleine und unscheinbare Volk wächst zur zahllosen Menge heran. Die Kirche ist mit unerschöpflicher Fruchtbarkeit gesegnet (v. 17—22).

Ego Dominus in tempore ejus subito faciam istud. So schließt die vorstehende Rede und greift damit auf den Anfang und die bewirkende Ursache der Umwandlung und Neuschöpfung, auf 59, 15. 16. et vidit Dominus . . . et salvavit sibi brachium suum . . . zurück. Wie nun im ersten Theile (Kap. 40—48) Jehova als der erste Urheber und Bewirker der Befreiung geschildert und alsdann die Person des Mittlers, durch den er seine Pläne verwirklichen will, eingeführt wird, so tritt jetzt Kap. 61 derjenige auf, durch den Sion zu der in Kap. 60 beschriebenen Höhe und Vollendung gebracht werden soll. Gott wirkt dieses durch seinen Gesalbten, seinen Christus. So der Zusammenhang. Man hätte nie zweifeln sollen, wer hier redet. Die ganze vorstehende Prophetiensammlung antwortet, indem ja bekannte Töne angeschlagen werden. Es redet derselbe, den bereits Kap. 11, dann 42, 1 u. f. 48, 16. 49, 8 u. f. 50, 4 u. a. m. hinlänglich kennzeichnen. Daher: Spiritus Domini super me. Der Seher vergißt nicht beizufügen, was gerade für diesen Abschnitt besondere Wichtigkeit hat, für welche das Messiasheil ist, und wie der Messias erscheint: ad annuntiandum mansuetis misit me, ut mederer contritis corde . . . ut consolarer omnes lugentes (61, 1—3). So also wird Sion zur „Pflanzung Gottes", darin wird seine Herrlichkeit vor der ganzen Erde bestehen. Der Messias macht es zum regnum sacerdotale, er führt es seiner Bestimmung entgegen, ein Segen für alle Völker zu sein. Und Sion wird als Segen allen Völkern kennbar sein, kennbar als Gottes Werk. So empfängt es Doppeltes aus der Hand seines Gottes (v. 4—9). Und was erwiedert Sion? Gut sagt der hl. Hieronymus zu v. 10: introducitur Ecclesia Christi respondere sermonibus. Die Braut Christi singt ihr Magnifikat: gaudens gaudebo in Domino et exultabit anima mea in Deo meo. Und dazu gehört auch quia fecit mihi magna: dieses Große sind hier die Gewänder des Heiles, die Geschmeide und Kleinodien der Braut, und die immer-

währende und unerschöpfliche Fruchtbarkeit an innerer Heiligkeit und Beförderung des Preises Gottes. Die Kirche ist leicht erkennbar, sie ist fortdauernd fruchtbar an Heiligen (sicut enim terra profert germen suum ...), sie hat ein ununterbrochenes, betendes und opferndes Priesterthum (v. 6. sacerdotes Domini, ministri Dei) — mit diesen Zügen vervollständigt der Prophet das Charakterbild der Kirche des Messias. Dieses Ideal hält er seinem Volke vor. Wie wir oben schon mehrmals bemerkt haben, daß der Seher am Schlusse einzelner Unterabtheilungen nach Entrollung des Zukunftbildes zur Gegenwart und zu seinem Volke zurückkehrt, um dieses zur heilsamen Gesinnung anzuleiten, so sehen wir auch in Kap. 62 dasselbe Verfahren. Der Seher will nicht ruhen und schweigen, bis er Sion für die Aufnahme des Heiles vorbereitet hat. Oder ist Gott selbst der Redende? Ersteres vermuthen der hl. Hieronymus, Thomas, Procopius, Foreiro, a Lapide und die meisten; letzteres Cyrillus, Theodoretus, der die Worte dem Messias in den Mund legt. Der Gedanke bleibt im Allgemeinen derselbe. Der Prophet, oder Gott durch seinen Propheten (denn jedenfalls fließt die Rede des Sehers bald in die Rede Gottes über) zeichnet sodann nochmals das neue Sion „ein schmückender Kranz in der Hand Jehovah's und ein königliches Diadem", eine Stätte des göttlichen Wohlgefallens, eine in zärtlichster Liebe dem erhabensten Gemahl angetraute Braut: et gaudebit sponsus super sponsam et gaudebit super te Deus tuus (v. 1—5). Damit Sion dieser Vollendung entgegengeführt werde, sollen Wächter bestellt werden (im Einklange mit v. 1), die den ganzen Tag und die ganze Nacht hindurch fort und fort nicht schweigen, die sich keine Ruhe lassen und beständig Jehovah an seine Verheißungen erinnern, „bis er emporrichte und hinstelle Jerusalem zum Lobpreis auf Erden" (v. 6. 7.). Dieser dringenden Bitte der Sehnsucht antwortet Gott mit der Zusage, daß er sein Volk nicht mehr den Feinden preisgeben werde (v. 8. 9.). Hiemit ist dem Volke der Weg vorgezeichnet, auf den es seiner herrlichen Zukunft entgegenreifen soll: der Weg der Sehnsucht und des Verlangens. Diese Wächter erscheinen auf den Mauern Jerusalems. Es ist somit deutlich, daß die erste Befreiung und die ihr folgende Erbauung Jerusalems noch nicht unmittelbar die Erscheinung des Messias zur Folge haben soll, sondern daß eine in v. 6—9 charakterisirte Zwischenperiode

des heißen Flehens und des friedlichen Harrens eintreten werde. Aber die unerläßliche Vorbedingung dazu ist die Flucht aus Babylon; die Errettung aus dem Exil. Daher kehrt der Prophet wiederum zur Ermahnung zurück, den Heimweg anzutreten, zu dem Jehovah die Kunde hat erschallen lassen: „sieh, dein Heil kommt". Diese erste Befreiung ist das Portal zur zweiten, daher: et vocabunt eos populus sanctus, redempti a Domino. Theilweise und in schwachen vorbereitenden Anfängen ist ja das auch damals schon verwirklicht worden. So erforderte es auch die Natur des Typus.

Wir haben somit auch in dieser Unterabtheilung (Kap. 59—62) die gleiche Struktur, wie in den früheren Partien. Als Vorhalle zum Messiasreich erscheint die Flucht aus Babylon, vgl. 48, 20. 52, 11. 57, 14. Diese Ermahnung wird gewissermaßen als praktische Nutzanwendung den Weissagungen über den Messias und seine Wirkungsweisen angefügt. Außerdem wird der Aufbau des Messiasreiches selbst so geschildert, daß die nach dem Exil folgenden historischen Thatsachen als ein Vorspiel jenes betrachtet werden müssen. Wenn es z. B. heißt et aedificabunt filii peregrinorum muros tuos et reges eorum ministrabunt tibi 60, 10., so ist das von Cyrus und Artaxerxes Geschehene weder auszuschließen, noch in ihm allein die Erfüllung anzunehmen. Des Prophet erschaut ein Bild der großen Befreiung; aber die Züge, die sich voll und ganz erst im Urbilde und oft erst in der jenseitigen himmlischen Verklärung des Messiasreiches ausprägen, erscheinen in abgeschwächter und vorbereitender Analogie im Vorbilde, der Copie des ewigen Urbildes.

Die Aufforderung zur Flucht aus Babylon markirt einen Einschnitt der Rede. Die folgende Abtheilung beginnt, wie 52, 13 ecce intelliget servus meus, unmittelbar mit dem Messias, doch ist diese Redewendung in der vorhergehenden Mahnung begründet. Gut hebt diesen logischen Zusammenhang Foreiro hervor: jusserat nuntiare Sioni quod adveniret salvator. Jam eum appropinquantem civitati inducit et de hostibus triumphantem. Das ist auch der Grundgedanke von 63, 1—6. Er kömmt aus Edom. Dort hat er die Kelter getreten. Er war allein; nur sein Arm half ihm. Noch trägt er die Spuren seines Kampfes. Christi Kampf mit dem Fürsten dieser Welt und dessen Vernichtung fand statt durch Christi Leiden. Die hochheilige Passion ist die Zeit der

Erlösung; sie ist aber auch der dies ultionis, insofern sie die Bedingung und verdienende Ursache seiner Erhöhung, und somit die Grundlage des auszuübenden Gerichtes ist. Deßwegen zieht Christus als triumphirender Sieger vom Keltertreten her, und hat schon durch sein Leiden die Völker gerichtet, auch hier gesetzt in resurrectionem et ruinam. Und der glorreich Erstandene hat die Wundmale beibehalten. Edom ist der Schauplatz des Völkergerichtes in Uebereinstimmung mit 34, 5. So bringt der als Sieger zu seinem Volke heimkehrende Messias die Verwirklichung des Heiles; resurrexit propter justificationem nostram. Als solcher ist er gradiens in multitudine fortitudinis suae; als solcher ego qui loquor justitiam et propugnator sum ad salvandum.

Was bringt Israel seinerseits diesem Vermittler des Heiles entgegen? Wie soll es sich zur Aufnahme dieses Keltertreters vorbereiten, oder muß es selbst das Gericht und die Zertretung befürchten? Der Seher antwortet auf all' dieses in dem innigen Gebete, das er zur Belehrung seines Volkes jetzt zu verrichten sich anschickt. Dem Erweise der göttlichen Huld stellt sich ja der Mensch am besten mit Gebet gegenüber und da mag auch der für die Seinen besorgte Prophet die verschiedenen Gefühle, die ihn bestürmen, angesichts des Heiles und seines Volkes, am besten und ungezwungensten laut werden lassen. Der erste Affekt ist, weil eben der propugnator ad salvandum einzieht, selbstverständlich ein Gefühl des Dankes für die Huld des Herrn, ein Dank, der um so lebendiger sich geltend macht, als eben die Gnade und das Erbarmen des Herrn die einzige Quelle der verliehenen Güter ist, jene Gnade und unverdiente Liebe, die er trotz aller Sünden seines Volkes ihm nicht entzogen, sondern in glänzenden Wunderthaten bewährt hat (v. 7—14). Aber gerade diese Vergangenheit mit ihren Gnadenerweisen und Rettungen aus Bedrängniß ist ein Unterpfand der herrlichen schließlichen Vollendung. Freilich lastet jetzt Elend und Sünde noch auf Jerusalem, aber das ist nur ein Grund mehr, daß der Prophet zu Gott ruft, er möge doch herniederschauen vom hohen Himmel und seinen Eifer und seine Heldenkraft und das Erbarmen seiner Liebe neuerdings bethätigen; denn er allein kann helfen (v. 15. 16). Und dann geht die Bitte über in flehentliche Klage „wie weit willst du uns irren lassen" und bringt mit psychologischer Steigerung in Erinnerung, daß es sich schließ-

lich um Gottes Eigenthum, Heiligthum und um die Ehre und Macht seines Namens handle (v. 17—19). Von da kann die sehnsüchtsvolle Erwartung und das innige Flehen einen neuen Aufschwung nehmen: utinam dirumperes coelos et descenderes (64, 1), möchte sich doch Gottes Herrlichkeit vor den Feinden glorreich erweisen, ähnlich wie in den Urzeiten, wo Gott sich durch ungeahnte Wunder offenbarte: er ist ja der einzige, der über alle Kenntniß und Erfahrung hinaus der auf ihn Harrenden sich annimmt, und dem entgegenkommt, der Gerechtigkeit übt und seines Gottes gedenkt (v. 2—5a). Freilich erwacht diesem Gott gegenüber (occurristi laetanti et facienti justitiam) in erneuter Stärke des Bewußtseins der Schuld und daher strömt das Gebet über in reumüthiges Bekenntniß: „schon lange stehen wir als Sünder da; wird uns geholfen werden? Wurden wir doch gleich dem Unreinen alle . . .“ in sechsfacher Weise wird das demüthige Geständniß abgelegt. Aber je umfassender und aufrichtiger die Reue und das Bekenntniß (v. 5b—7) ist, desto vertrauensvoller kann sich auch die Bitte anschließen: et nunc Domine, pater noster es tu . . . respice, populus tuus omnes nos. Und das ist ein neuer Grund des Vertrauens: denn wie könnte der Herr sein Volk, sein Heiligthum in Verödung lassen? (v. 8—12). — So hat denn der Prophet neuerdings seinem Volke ein mächtiges rorate coeli desuper vorgebetet und ihm faktisch den Weg gezeichnet, auf dem es vom gegenwärtigen Zustande heraus seinem Retter entgegengehen mag. Wird es den Wink befolgen? Das folgende Kapitel gibt die Antwort.

So also lebt und wirkt, lehrt und betet, droht und tröstet Isaias sein Volk. Und welches ist die Frucht! Kap. 65 sagt es uns. Die Heiden kommen Israel an Glaube und Gehorsam gegen Gott zuvor; den Messias nehmen Fremde auf; sein Volk wird seiner Gräuel wegen verworfen; nur ein Rest geht ein in das neue Reich. Es kehrt somit der Grundton der isaianischen Prophetie, wie er in der Berufungsvision angeschlagen wurde, hier in voller Stärke zurück: reliquiae convertentur. Folgendes ist der Inhalt des Kapitels: Die Heiden haben Gott erkannt, und ihm geglaubt; gegen Israel breitete er vergebens seine Hände aus (65, 1. 2.). Denn sie verüben Götzengreuel; daher wird er ihnen die verdiente Strafe zuerkennen (v. 3—7). Doch in der Masse

der Verderbten ist noch ein guter Kern, ein heiliger Same; diesen wird er herausführen als seinen auserwählten Samen und ihm die Segnungen des Landes spenden (v. 8—10). Aber vielfaches Wehe und schließlicher Untergang steht der verderbten Masse bevor (v. 11—15). Selbst ihr Name soll zum Fluchworte werden, während die Segensfülle den treuen Dienern Jehovahs zu Theil wird. Der Rest des Kapitels ist der Schilderung dieser Segensfülle gewidmet. Sie erscheint als wahre, innere Heiligkeit, als ein neues Gottesreich, vor dessen Größe und Erhabenheit die früheren Machtbethätigungen Gottes verschwinden, als ein Zustand innigster Liebe und Freude zwischen Gott und seinen Getreuen (v. 16—19). Daher sind in dieser neuen gottgefälligen Theokratie die früheren Strafgerichte des Herrn nicht mehr in Anwendung. Das eben geborene Leben wird nicht mehr alsbald ertödtet, ein voreiliger Tod findet nicht mehr statt; Eigenthum und Gewinn wird nicht mehr dem Feinde überantwortet; überall herrscht Ruhe und Friede, quia semen benedictorum Domini est. Eben weil sie heilig sind, so wird Gott ihren Wünschen, ehe sie noch ausgesprochen sind, mit Erfüllung entgegenkommen; und all' dieser Segen wird als ein Glanz der Verklärung auch auf die äußere Natur überfließen: das moralische und physische Uebel ist gehoben (v. 20—25). Die Schilderung schließt sich im letzten Verse an 11, 6. 4, 5. 2, 1 an; es ist der Hinweis auf den Berg des Herrn und den allgemeinen tiefsten Frieden. Lupus et agnus pascentur simul, leo et bos comedent paleas . . . non nocebunt, neque occident in omni monte sancto meo. Die ganze Schilderung des glücklichen Looses der Diener Gottes im Gegensatz zu den Widerspenstigen ist eine weitere Illustration des Themas: suscepit duplicia de manu Domini.

Kap. 66 bildet den Epilog zu diesem 3. Theile und zu den Gesammtprophetien. Es macht den Eindruck einer Heerschau über all das Große und Herrliche, die Isaias jetzt selbst veranstaltet, indem er die erhabensten Weissagungen kurz und markig zusammenfaßt, und sie nochmals als riesiges Denkmal zum Gedächtniß und zur Erwägung seines Volkes hinstellt. Zunächst entwirft er ein großartiges Bild der erschütternden, unnahbaren Majestät Gottes coelum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum. Was soll ein blos äußerer Cult diesem Gott? Er will

und verlangt Demuth, Zerknirschung des Herzens und Gehorsam (66, 1. 2.). Aber darauf achtet ein großer Theil Israels nicht. Sie sündigen, daher sind ihre Opfer ein Greuel für Gott. Sie gehen ihre eigenen Wege, und finden ihre Lust an Greuelthaten; daher wird das Gericht der Rache sie treffen (3, 4.). Nun wendet sich die Trostrede an die Schaar derer, die Gott fürchten und die wegen ihrer Hoffnung auf Erlösung und Heil den Gottlosen ein Gegenstand des Spottes und Hohnes sind (man ruft ihnen ja höhnisch zu: Jehovah möge sich doch verherrlichen, damit wir eure Freude sehen): die Spötter sollen zu Schanden werden (v. 5). Von der hl. Stätte Gottes aus rollen schon vernehmbar die Donner des Gerichtes, mit dem Gott seinen Feinden vergilt. Aber auch die Hoffnung der Frommen soll plötzlich und in überraschendster Weise erfüllt werden: das Messiasreich ersteht und wird im Nu zahlreiche Anhänger haben. Oder wie das prophetische Bild den Gedanken gibt: plötzlich, ohne Schmerzen, ohne vorbereitende Geburtswehen bringt Sion auf einmal ein zahlreiches Volk zur Welt. Der Prophet selbst staunt, daß plötzlich ein ganzes Volk geboren werde, daß das Messiasreich eine solche neuschaffende Lebenskraft entfalte. Da bekundet sich die Macht des Herrn, der vollbringt, was er vorbereitet, oder wie der hl. Hieronymus umschreibt qui omnes homines creavit ex nihilo, potest de universis gentibus unam partem in se credentium Ecclesiam facere (v. 6—9). Und nun eröffnet der Seher uns nochmals einen Einblick in die Seligkeit des Gottesreiches, in die Freude und den Trost, den der Herr den Seinen spendet: quomodo si cui mater blandiatur, ita ego consolabor vos. „So wird die Hand Jehovahs den Seinen kund — aber über seine Feinde ergrimmt er" (v. 10—14). Der Anbruch des Messiasreiches war auch oben v. 5. 6. als Akt des Gerichtes über die Feinde bezeichnet; dieser Gedanke wird hier aufgenommen. Der Messias erscheint ja in resurrectionem et in ruinam, ein Gericht der Sichtung und Scheidung in Israel und in allen Völkern wird daher von Jehovah abgehalten, der in der Majestät des Richters seine Herrlichkeit vor der gesammten Welt offenbart. Die Geretteten, welche der verzehrenden Glut des Vernichtungsgerichtes entgangen sind, welche also gläubig geworden sind, eilen nun hin in die fernsten Länder, die Kenntniß von Jehovah zu verbreiten. Und dann strömen alle vereint mit den Kindern

Israels nach dem hl. Berge gegen Jerusalem; ein neues, auch aus den Heidenvölkern genommenes, Priesterthum dient dort vor Jehovah. Wie der neue Himmel und die neue Erde, die Gott zu machen im Begriffe ist, bestehen bleiben, so soll das Gottesvolk ewig bestehen. Sie wallen ununterbrochen von Fest zu Fest hin zu Gott, um vor seinem Antlitze anzubeten. Draußen aber vor der Gottesstadt, da ist die ewige Qual und Pein der Sünder. Non est pax impiis. In den letzten Versen fließen die Linien der Zeit und Ewigkeit unvermerkt ineinander. Das Volk, das ewig vor dem Herrn besteht, wie der neue Himmel, ist nicht bloß die sich stets erneuernde Kirche hier auf Erden, es ist die Kirche absolut, die eben von dieser Erde als dem Orte der Pilgerschaft ununterbrochen in die ewigen Wohnungen einzieht, bis schließlich am Ende der Zeiten nur mehr die triumphirende Kirche „vor dem Antlitze Gottes anbetet". Der Schlußvers gibt dann dem Refrain non est pax impiis die Besiegelung seiner Geltung für die Ewigkeit.

So nimmt Isaias Abschied von seinem Volke. Er hat ihm nochmals seinen erhabenen Beruf und die zärtliche Liebe Gottes vorgestellt, die so Großes an ihm wirken will, ihm nochmals den schreienden Gegensatz vorgehalten, in den es sich durch Sünde und Unglaube gegen Gott und dessen herrliche Pläne verstrickt hat, und ihm den Ausweg gewiesen, den Weg der Umkehr und des Glaubens, jenen Weg, den der Herr einschlagen wird, um den auserwählten Rest Israels zu retten: Sion in judicio redimetur (1—6). Er hat die Herrlichkeit dieser Erlösung und des ewigen Trostes nochmals in leuchtendenden Zügen vor Israel vorüberziehen lassen, und damit der dunkle, drohende Hintergrund sie um so glanzvoller hervortreten lasse, auf den heranbrausenden Sturm des Gerichtes hingewiesen. Wohl dem, der die Zeichen der Zeit versteht, und die zeitlichen Strafgerichte, die Vorboten der ewigen, zum Anschluß an Gott in Anerkennung seiner Herrlichkeit benützt (v. 7—18)! Das gläubige Israel erfüllt dann seinen Beruf, ein Segen zu sein den Heiden, es verkündet ihnen die Herrlichkeit Gottes, alle Völker wallen mit Israel zur ewigen, Erde und Himmel umspannenden Gottesstadt zum Antlitze des Herrn; aber die Feinde erfaßt ewige Pein (v. 19—24). — In dieser Weise erfüllt Isaias seine vom hl. Geiste selbst Eccli. 48, 27 gezeichnete Aufgabe.

Kanonistische Begründung der sanatio matrimonii in radice.

Von Prof. J. Müllendorf S. J.

1. Der Akt kirchlicher Jurisdiktion, dessen Rechtsbegründung wir im Folgenden klarzulegen versuchen wollen, greift tief in die Praxis der kirchlichen Machtvollkommenheit ein; es kann über dessen Legitimität unter Katholiken kein Zweifel obwalten, da die Thatsache allein, daß die Kirche eine Gewalt ausübt, auch als der beste Beweis dafür gelten muß, daß sie diese Gewalt wirklich besitzt. Die Kirche hat seit undenklichen Zeiten ihre Gewalt Ehedispensen zu ertheilen, so verstanden, daß sie kraft derselben auch die sogenannte sanatio matrimonii in radice, deren allgemeinen Begriff ich hier als bekannt voraussetzen darf, bewirken könne; es steht ihr zu, die Tragweite ihrer Gewalt selbst zu bemessen und sie kann im Gebrauche derselben, besonders in einer so wichtigen Sache, sicher nicht fehlgehen.

So sehr wir aber von der Legitimität des in Frage stehenden kirchlichen Jurisdiktionsaktes überzeugt sein können und müssen, so schwebt doch über den innern Grund seiner Rechtsgiltigkeit noch immer ein gewisses Dunkel, und es bleibt der theologischen Wissenschaft überlassen sich in der Aufklärung desselben zu versuchen, während die Kirche ihrerseits im unmittelbaren und vollen Bewußtsein ihrer göttlichen Befugniß vorgeht.

Seit Benedikt XIV. stimmen fast sämmtliche Theologen darin überein, daß der Ehedispensation, welche sanatio in radice genannt wird, folgende zwei Stücke eigenthümlich sind: 1. Sie hebt die Wirkungen des die Ehe invalidirenden allgemeinen Gesetzes nicht

nur von dem Augenblicke an auf, wo sie ertheilt wird (ex nunc), sondern auch von der Zeit der ersten Eheabschließung an (ex tunc), wo das invalidirende Gesetz noch seine ganze Kraft ausübte oder auszuüben schien; 2. es bedarf einer Erneuerung des Consenses zur Revalidation der Ehe, für welche in radice dispensirt wird, nicht. Daß es sich bei dieser Dispensation nur um kirchliche Ehehindernisse handelt und daß zur Ertheilung derselben eine durchaus wichtige Ursache erforderlich ist, wird übereinstimmend von allen Theologen anerkannt.

Dagegen weichen die Meinungen namentlich in der Frage von einander ab, ob zur Möglichkeit einer Dispensation oder (wie man sich auszudrücken pflegt) einer Revalidation in dieser Form das Fortbestehen des ursprünglichen Consenses von einer oder gar von beiden Seiten erforderlich sei oder nicht, und während unter den Doctoren die einen das Fortbestehen desselben für durchaus nothwendig erachten, scheinen einige Andere die fragliche Dispensation sogar auch dann für möglich zu halten, wenn von einer oder der andern Seite von Anfang an kein wirklicher Consens vorhanden gewesen wäre.

Wollen wir über diese Zweifel Licht verbreiten, so müssen wir auf die juridische Begründung dieser Dispensationsform zurückgehen; vielleicht wird es uns dabei gelingen, wenigstens in einem oder dem andern Punkte die nur scheinbar von einander abweichenden Meinungen auszugleichen, ein Bestreben, das uns stets eben so heilig sein soll, als die Wissenschaft selbst, in die unsere Frage einschlägt. Aber auch abgesehen hievon dürften wir uns versprechen durch Erörterung dieser Grundfrage das Dunkel zu verscheuchen, das die Behandlung derselben, wie sie bei manchen Autoren vorliegt, nothwendiger Weise zurückläßt. Was ist unter jener fictio juris zu verstehen, frägt man sich, die gewisse Autoren zur Erklärung solcher Dispensation annehmen zu müssen glauben? Wie kann ein Akt, der erst später eintritt, auf einen Akt einwirken, der längst geschehen ist, da doch keine Ursache wirken kann, bevor sie besteht? Wie kann ohne Erneuerung des Consenses ein Vertrag giltig werden, der vorher ungiltig war, oder wie kann die Kirche einen Vertrag für giltig halten, den ihr Gesetz invalidirt hat? Oder wird man etwa behaupten, die Kirche wolle, ein Vertrag sei giltig gewesen

von Anfang an, wenn er in Wirklichkeit ungiltig war? Wenn er aber etwa giltig gewesen, was bedurfte es einer Dispensation?

Wir glauben im Stande zu sein, durch Klarlegung des Wesens dieser Dispensationsform in ihrer juridischen Begründung eine diese Bedenklichkeiten vollständig lösende Antwort zu geben.

2. Es kommt vor Allem darauf an, daß wir den Begriff der sanatio in radice genauer bestimmen. Sie unterscheidet sich von der gewöhnlichen Dispensation wesentlich dadurch, daß ihre Wirkungen sich bis auf die ursprüngliche Eheabschließung erstrecken und nicht erst vom Augenblicke ihrer Ertheilung an beginnen. Halten wir diese mit der Praxis der Kirche unabweisbar verknüpfte Thatsache fest und bauen wir darauf muthig weiter, die Praxis der Kirche kann nicht geirrt haben. Ich subsumire: Die Hauptwirkung einer Dispensation ist nun aber die Giltigkeit der Ehe; diese Wirkung muß also kraft der sanatio in radice von der ursprünglichen Eheabschließung an beginnen; folglich muß die Ehe, für welche in radice dispensirt wird, von Anfang an giltig gewesen sein. Auf diesem Princip muß unsere ganze Theorie beruhen; steht dasselbe fest, so hat es keine Schwierigkeit anzuerkennen, daß auch die sämmtlichen Folgen einer ungiltigen Ehe, Illegitimität der Kinder, 2c. von selbst aufgehoben sind.

Unzweifelhaft versteht die Kirche die sanatio matrimonii in diesem Sinne. Erstens hält sie die Ehe nach ertheilter Dispensation für giltig, auch wenn der Consens von den Ehegatten nicht erneuert wird. Bekanntlich sind die Ansichten der Theologen getheilt in Betreff der Frage, ob eine ohne Kenntniß des obwaltenden Hindernisses geschlossene Ehe durch Beseitigung des Ehehindernisses ipso facto ohne Erneuerung des Consenses giltig werde; ich möchte meinerseits zwar nicht für die negative Ansicht eintreten; gewichtige Autoren, wie Sanchez, Palaus, Navarrus, Lessius haben sie indeß vertheidigt und sich dabei auf ältere Theologen in großer Anzahl, namentlich auf Thomas, Scotus, Cajetan 2c. berufen. Die aus der Natur des Contraktes gezogenen Gründe für die affirmative sind, wie schon aus dieser Divergenz der Doctoren einleuchten muß, nicht streng überzeugend, und aus der kirchlichen Praxis läßt sich eben deßhalb kein Schluß ziehen, weil die Kirche in radice dispensiren konnte. Es ist eine sehr bestreitbare Sache (wie ich

bereits im II. Jahrg. d. Zeitschrift, Seite 638 bemerkte), ob der gegenseitig gegebene Consens nach erfolgter gegenseitiger Acceptation als äußeres Zeichen des Contraktes und Sakramentes noch moralisch fortbestehe, und weil dieses moralische Fortbestehen durch keinen klaren Beweis erhärtet wird, so mag die affirmative Sentenz, da auch kein klarer Beweis gegen dieselbe erbracht wird, ihre Wahrscheinlichkeit haben, kann aber keine Sicherheit für sich in Anspruch nehmen. Wenn also die Kirche bei Ertheilung der Dispensation in radice den Consens durchaus nicht fordert, und dennoch die Ehe sicher für giltig hält, so muß der Grund darin liegen, daß sie dieselbe von ihrer ersten Abschließung an wirklich validirt, da sich erstens nicht annehmen läßt, daß die Kirche in Betreff der Giltigkeit der Sakramente sich auf eine blos probable Ansicht stütze, und zweitens selbst mit dieser Annahme der Contrakt erst vom Augenblicke der Dispensationsertheilung, nicht aber von Anfang an als giltig angesehen werden könnte.

Noch deutlicher erhellt das aufgestellte Prinzip zweitens daraus, daß die Kirche die sanatio in radice anwendet, selbst wenn die Gatten, um deren Ehe es sich handelt, bereits gestorben sind, in welchem Falle von einem Fortbestehen des Consenses und seines äußern Ausdruckes keine Rede sein kann. Einer weitern Entwickelung dieses Beweises bedarf es wohl nicht.

Jede andere Erklärung der Dispensation in radice, z. B. in dem Sinne, daß die Kirche die Ehe blos für giltig halte oder ansehe, oder daß sie blos deren Wirkungen, Illegitimität der Kinder &c. heile, muß mit der einfachen Bemerkung zurückgewiesen werden, daß die Kirche unmöglich eine Ehe für giltig halten kann, welche ungiltig ist, und daß sie offenbar die Wirkungen einer Sache nicht anders machen kann, als sie in der That sind. In Betreff der Legitimation der Kinder, welche durch die sanatio in radice eintritt, ist wohl zu bemerken, daß sie von der Kirche als im vollsten Sinne wirkliche (plenissima) anerkannt wird; ihre Wirkung ist durchaus verschieden von jener uneigentlichen Legitimität, welche die Kirche in Anbetracht der nachträglich eingegangenen Ehe dem vor derselben geborenen Kinde zuerkennt[1]); denn mag auch die Kirche einem solchen Kinde alle Rechte der Legitimität gewähren,

[1]) Vgl. Perrone, de matrim. l. 2. s. 1. cap. 4. a. 3.

so will sie damit doch keineswegs behaupten, daß es in Wirklichkeit legitim sei und von jeher gewesen sei. Im Falle der sanatio in radice dagegen ist das Kind wirklich legitim; dies geht aus der kirchlichen Praxis deutlich hervor und wird sich aus der juridischen Begründung der dispensatio in radice klar ergeben. Wer sich übrigens aus eigener Einsicht von der Unhaltbarkeit solcher Erklärungen überzeugen will, wolle nur die Ertheilungen der Dispensation in radice, wie solche z. B. in dem Werke von Perrone de matrimonio (vol. 2. l. 2. s. 1. cap. 4) historisch aufgeführt werden, durchsehen und mit jenen Erklärungen vergleichen.

Drittens dient als Beweis unseres Grundprinzips die Thatsache, daß die Dispensation in radice auch dann noch ertheilt werden kann, wenn an die Stelle des ursprünglich gegebenen Consenses ein äußerlich mit Wissen des vorhandenen Hindernisses kundgegebener dissensus getreten ist. Es ist mir nicht unbekannt, daß mehrere, namentlich französische Autoren der Neuzeit (nach Bouvier) eine solche Dispensationsertheilung für unmöglich halten und die Thatsache in Abrede stellen; allein ich glaube, daß das Argument sich immerhin genügend vertheidigen läßt, wenn es auch für sich allein kaum hinreichen würde, die Sache vollkommen außer Zweifel zu stellen. Man wird nicht zu leugnen wagen, daß es hinsichtlich dieses bestrittenen Punktes ganz gleichgiltig ist, ob der Dissens blos von einem oder von beiden Theilen eingelegt worden sei, weil in beiden Fällen die zur Validation des Contraktes nothwendigen Bedingungen fehlen. Nun aber gibt es mehrere Beispiele von Dispensation in Fällen, wo der Dissens von einer Seite bereits eingetreten war. Ich will für das Argument keine größere Beweiskraft in Anspruch nehmen, als ihm wirklich zukommt, und gestehe daher, daß mir nur ein einziger Fall von Dispensertheilung bekannt ist, in welchem der dissentirende Theil um das vorhandene Hinderniß wußte. Pius IV. soll die Dispens, wie Perrone (cap. 4. art. 3. pag. 164. Ed. Brux.) berichtet, nach Berathung mit Bolgeni ertheilt haben, der das Faktum „in manuscripto, quod extat in bibliotheca Collegii Romani“ erzählt. Zudem wird die ganze Sache von dem Verfasser einer Abhandlung in Acta s. Sedis (vol. I. append. VII. 1865. p. 188) in Zweifel gezogen, jedoch, wie mir scheint, ohne hinreichende Gründe. Der erwähnte Verfasser sagt: Hujus modi casus, caeteris omissis, non est pluris faciendus

quam ipsius Bolgeni auctoritas. Non enim dignoscuntur omnia individua adjuncta hujus facti. Una enim vel altera circumstantia quae praetermittitur, interdum efficit ut casus novam induat speciem quam ex sese non habet. Et in re praesenti, neque is auctor est Bolgenus qui tum circa factum enarratum, quod publici juris ipse non fecit, sed in suis manuscriptis absconditum mansit, tum etiam circa doctrinam plenam fidem in omnibus mereatur. Das heißt denn doch etwas zu leicht über das Zeugniß eines ehrenwerthen Gewährsmannes hinweggehen. Es handelt sich hier nicht um die Bezeugung eines Lehrpunktes, sondern um die einer geschichtlichen Thatsache, und ich sehe nicht ein, was die Auktorität des historischen Zeugnisses von Bolgeni entwerthen könnte. Daß er dasselbe nicht hat publici juris werden lassen, beweist um so mehr, daß er nur aus Liebe zur Wahrheit die ihm bekannte Thatsache niederschreiben wollte. Er hat nicht alle Umstände berichtet, sagt der Verfasser; aber gerade die Umstände, welche er berichtet, reichen hin, um den Fall in seiner eigenen Art zu charakterisiren; sie bezeichnen denselben als Ertheilung einer Dispensation in radice, welche erfolgte, obgleich ein Theil mit Bewußtsein des vorhandenen Hindernisses dissentirte. Es läßt sich kaum denken, was für andere Gründe hätten bewirken können, daß kein Dissens vorhanden war; und warum soll Bolgeni nicht fähig gewesen sein, den Fall eben nach den ihm eigenthümlichen Umständen zu berichten?

Wie dem aber auch immer sein mag, es dürften selbst die Fälle, in welchen ein Theil ohne Vorwissen des vorhandenen Hindernisses seinen Willen, die Ehe, wo nur immer möglich, zu lösen, auf verschiedene, zuweilen in der entschiedensten Weise kundgegeben hat, hinreichend sein, um das Nämliche zu beweisen. Man kann doch nicht leugnen, daß in diesen Fällen der dissentirende Theil nicht nur interpretative, sondern thatsächlich, wenn auch nur bedingungsweise, seinen Dissens geäußert hat; ein bedingter Wille kommt aber einem absoluten gleich, wenn die Bedingung in der That besteht, und wenn das Hinderniß faktisch vorhanden ist, so ist hier die Bedingung verwirklicht; also ist der Dissens ein so vollständiger und wirklicher, als er nur sein kann.

Dies trifft zu in dem höchst interessanten, von Perrone sowohl als dem Verfasser der Acta s. Sedis (an den angeführten Orten)

mitgetheilten Falle der Josepha Violantes Henriquez, welche die Ehe mit Ludwig Franz Sanchez de Baëna durch Procuratur eingegangen hatte. Violantes verlangte, daß die Ehe als ungiltig erklärt würde, konnte aber den Beweis für das vorgebrachte Hinderniß nicht erbringen und die Ehe wurde als giltig erklärt. Indeß fand es sich später, daß die Ehe wirklich ungiltig war, weil nur über einfache Blutsverwandtschaft dispensirt worden, eine doppelte aber sich später herausstellte; und Benedikt XIV. ertheilte auf Verlangen des Franz de Baëna und in Anbetracht der obwaltenden Gründe die Dispensation in radice, so daß die Ehe giltig sein sollte, wenn auch später Violantes zur Kenntniß des bisher unbekannten Hindernisses gelangen würde, jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt „quod Violantes tempore concessionis ignoraret impedimentum descendens ex duplicitate gradus". Das war, wie Benedikt XIV. selbst erklärt, eine Bedingung, an welche er die Gewährung der verlangten Dispensation knüpfte[1]), ohne daß man berechtigt wäre, daraus zu schließen, die Dispensation hätte sonst gar nicht ertheilt werden können. Und wenn Benedikt XIV. gleich darauf sagt: „In hoc rerum themate factum est atque concessum quidquid fieri aut concedi poterat, ut matrimonium, cujus validitas fuerat approbata, persisteret," so sind diese Worte ohne Zweifel so zu verstehen, daß unter den obwaltenden Umständen in weiser Verwaltung nicht mehr geschehen konnte, nicht aber daß das Wesen und die Art dieser Dispensationsform mehr nicht zugelassen habe, worüber er sich gar nicht auszusprechen beabsichtigte.

Ueberhaupt müssen wir uns wohl hüten, nach den Begrenzungen, mit welchen unter diesen oder jenen Umständen eine Dispensation in radice ertheilt worden ist, die ganze Tragweite der Dispensationsgewalt selbst zu bemessen. Es ist wahrlich schwer sich den Fall zu denken, wo die Kirche von ihrer Dispensationsgewalt Gebrauch machen wollte, wenn ein oder gar beide Theile mit Vorwissen des vorhandenen Hindernisses widerstreben; das beweist aber keineswegs, daß die Gewalt selbst ihr nicht zusteht; wir werden auf diesen Punkt weiter unten noch zurückkommen; einstweilen

[1]) Decretum seu Breve: Etsi matrimonialis vom J. 1755. Violantes bewies darauf, daß sie wirklich bereits Kenntniß von dem bis dahin unbekannten Hindernisse hatte, und trug somit schließlich den Sieg davon.

dürfen wir aus dem erwähnten Falle den Schluß ziehen, daß die Dispensation in radice auch dann ertheilt werden kann, wenn ein Theil schon, wenigstens in der Ahnung, daß ein Hinderniß vorhanden gewesen sein könne, seinen Dissens in unzweifelhafter Weise geäußert hat; in welchem Falle wir anzunehmen berechtigt zu sein glauben, daß ein moralisches Fortbestehen des Consens und seiner Kundgebung nicht vorhanden sein kann, es sei denn — daß die Ehe von Anfang an giltig gewesen sei. Folglich ist die Annahme dieser Giltigkeit zur Erklärung der Dispensation in radice durchaus erforderlich[1]).

So nothwendig dieses Postulat zur Erklärung der Dispensation in radice ist, so sicher gibt es auch, wie wir sehen werden, den Schlüssel zu dieser Erklärung und zwar zu einer juridischen Begründung, welche beweist, daß die Dispensationsgewalt der Kirche sich nothwendiger Weise auch auf jene Fälle erstreckt, wo der Consens nicht nur nicht fortbesteht, sondern auch auf was immer für eine Weise retractirt worden ist. Werden wir den Beweis hiefür erbracht haben, so wird damit von selbst einleuchten, daß die Bedenklichkeiten der oben erwähnten Theologen von keinerlei Belang sind.

3. Ein Wort noch zuvor über die von einigen Theologen versuchte Lösung der Schwierigkeit und Erklärung der Dispensationsgewalt „per fictionem juris“. Nehmen wir eine fictio juris als Grundlage zu der gesuchten Erklärung an, so gelangen wir zum geraden Gegentheile dessen, was sich uns bisher als zum Wesen der Dispensation in radice gehörig ergeben hat. Die fictio juris wird definirt: „legis adversus veritatem in re possibili ex justa causa dispositio“; sie ist eine Gesetzesverfügung, wodurch eine unechte Sache an die Stelle einer echten gesetzt und jener aus gerechten Gründen und unter den gehörigen Bedingungen derselbe Werth zuerkannt wird, wie wenn sie echt wäre, daher es heißt:

---

[1]) Am 17. März 1856 hat Papst Pius IX. den Bischöfen des gesammten Kaiserthums Oesterreichs die Vollmacht ertheilt, alle unter der Josephinischen Gesetzgebung in Gemäßheit derselben bis auf jenen Tag ungiltig eingegangenen Ehen zu confirmiren und in der Wurzel zu heilen (confirmandi et in radice sanandi) — eine, wie der Bischof von Linz mit Recht sagt, in solcher Allgemeinheit seltene, wenn nicht einzige Fakultät (Archiv v. Moy, II. Bd. S. 257). A. d. R.

fictio in casu ficto idem operatur ac veritas in vero. Sie setzt also die Annahme einer unbezweifelten Ungiltigkeit voraus und besteht eben darin, daß in offenbarer und erwiesener Ermangelung der Giltigkeit dennoch kraft derselben die nämlichen Wirkungen eintreten, wie wenn die Giltigkeit bestände. Um also dieselbe auf unsern Gegenstand anzuwenden, müßten wir zugeben, daß die Ehe, für welche in radice dispensirt wird, in Wirklichkeit ungiltig und unecht, keine Ehe sei, und die Kirche dieselbe dennoch so ansehe, als ob sie von Anfang an eine Ehe gewesen wäre; wir müßten gestehen, daß die Kinder in Wirklichkeit illegitim seien, die Kirche sie aber in der That als legitim betrachte; wir müßten annehmen, daß die Kirche, indem sie keine Consenserneuerung von denjenigen verlangt, die sicher bisher keinen Contrakt abgeschlossen haben, Contrakt und Sakrament derjenigen, welche sie förmlich als Ehegatten nunmehr betrachtet, einer zuweilen fast verschwindenden, möglicher Weise auch gar nicht vorhandenen Wahrscheinlichkeit preisgibt; kurz, größere Unzulänglichkeiten lassen sich kaum denken, als diejenigen, welche man bei Aufstellung einer solchen Erklärung anzunehmen sich genöthigt sieht, selbst wenn man die Tragweite der Dispensation, allen vorliegenden Thatsachen zu Trotz, auf die bloßen Wirkungen des Contraktes beschränken wollte; denn wie läßt es sich auch nur einen Augenblick denken, daß die Kirche einem Contrakte, der null und nichtig ist, dieselben Wirkungen beilegen könne, wie wenn er giltig wäre! Und dies in einer so heiligen Sache und angesichts des himmelweiten Unterschiedes, der zwischen einer giltigen und einer ungiltigen Ehe besteht. Ist eine solche Annahme in Betreff der bloßen Wirkungen der Ehe vielleicht nicht etwas ganz Unmögliches, so reicht das noch lange nicht hin, um sie als plausible Hypothese gelten zu lassen.

Benedikt XIV. verwahrt sich in dem oben erwähnten Breve ausdrücklich gegen die Ungereimtheiten, welche die Dispensation in radice einzuschließen etwa scheinen könnte, und schreibt: „Per eam (dispensationem) non fit ut matrimonium nulliter contractum non ita fuerit contractum.“ Es wird nicht unnöthig sein zu bemerken, daß Erklärungen über den Sachverhalt einer Glaubens- oder Disciplinsache, welche der Papst in einem Breve ertheilt, auf Unfehlbarkeit keinen Anspruch machen, aber solches Gewicht haben, daß man ihnen ohne offenbar überzeugende Gründe nicht entgegen-

treten dürfte. Die angeführten Worte sind nicht gegen das oben bewiesene Prinzip; Benedikt XIV. sagt nicht, daß das matrimonium nulliter contractum sei, sein Ausdruck läßt die Sache im Zweifel und beseitigt nur die Absurdität, daß eine Ehe zugleich giltig und ungiltig sei. Nicht ohne Grund hat der gelehrte Papst sich da eines Ausdruckes bedient, der das unentschieden läßt, was er nicht entscheiden wollte oder vielmehr wofür er auch nicht als Doctor privatus sich aussprechen wollte. Jene Absurdität wird aber am einfachsten vermieden, wenn man sagt: es ist kein matrimonium nulliter contractum, die Ehe ist in Wirklichkeit giltig.

Aber, wird man mir einwenden, scheint nicht Benedikt XIV. gleich darauf die Wirkungen der Dispensation in radice auf die Folgen der ungiltig eingegangenen Ehe zu beschränken, indem er unmittelbar hinzufügt: „sed effectus de medio tolluntur qui ob hujusmodi matrimonii nullitatem, ante indultam dispensationem, atque etiam in ipso matrimonii contrahendi actu producti fuerunt?“ Ich antworte, daß es die Absicht des Papstes nicht war, eine streng wissenschaftliche Begründung und Erklärung der Dispensation in radice zu geben und daß seine Ausdrücke, in ihrem allgewöhnlichen Sinne aufgefaßt, mit unserm Grundprinzip der ursprünglichen Giltigkeit der Ehe nicht nur vereinbar sind, sondern dasselbe auch voraussetzen und einschließen. Der Ausdruck nullitas matrimonii angewendet auf die vor Ertheilung der Dispensation abgeschlossene Ehe hat auch unter Annahme dieses Prinzips noch seinen legitimen Sinn, den wir weiter unten noch näher bezeichnen werden. Ferner wußte Benedikt XIV. wohl selbst, daß, streng wissenschaftlich zu reden, nicht die nullitas matrimonii die Wirkungen hervorbringe, welche durch die Dispensation in radice aufgehoben werden, sondern das die Ehe irritirende kirchliche Gesetz. Diese Wirkungen werden aufgehoben, wie Benedikt XIV. ausdrücklich sagt, selbst insoferne sich dieselben auf den Akt der Eheabschließung beziehen, in ipso matrimonii contrahendi actu; in diesem Akte ist aber die erste Wirkung des irritirenden Gesetzes die Nullität, also auch diese, und zwar diese vor Allem, wird durch die Dispensation aufgehoben, nicht blos ex nunc, sondern nach übereinstimmender Erklärung aller Theologen ex tunc, also supponiren die Ausdrücke Benedikt XIV., daß die Ehe ex tunc giltig war, und der Ausdruck ante indultam dispensationem will sagen,

daß die Ehe abgesehen von der später erfolgten Dispensation ungiltig wäre, in signo priori, wie wir nachher erklären werden. Folglich brauchen wir auch der Autorität Benedikt XIV. nicht im Geringsten zu nahe zu treten, um eine fictio juris zu verwerfen, die zur Erklärung der fraglichen Dispensation durchaus unzulänglich und untauglich ist.

4. Wir kommen nun zu dem Rechtsgrundsatz, der nach unserem Ermessen die volle Lösung der Frage bietet, und müssen deshalb etwas weiter ausholen. Jedes Gesetz hat in dem Sinne verbindende Kraft, in welchem es von dem Gesetzgeber selbst verstanden wird; an ihm ist es, die Mittel, welche zur Erreichung des gesellschaftlichen Zweckes nothwendig oder ersprießlich sind, zu bestimmen und in verpflichtender Weise den Gliedern der Gesellschaft vorzuschreiben; sonst könnte der Zweck der Gesellschaft, der ihre Wesenheit ausmacht, nicht erreicht werden. Gleichwie aber ein Gesetz, das offenbar untauglich wäre als Mittel zur Erreichung des gesellschaftlichen Zweckes, kein Gesetz wäre, so kann auch der Gesetzgeber das Gesetz nicht in einem andern Sinne verstehen, als in welchem es dem Zwecke der Gesellschaft gemäß verstanden werden muß.

Das gilt in ganz besonderer Weise von jener Gesellschaft, deren Gründung und Einrichtung unmittelbar von Gott selbst herrührt, deren Oberhaupt von Gott selbst die volle und unveräußerlich ganze Gewalt über diese Gesellschaft erhält, so daß er nichts von seiner Gewalt vergeben kann, da sie ungeschmälert auf jeden seiner Nachfolger übergehen muß. Der Papst kann sich nicht etwa durch ein Gesetz einer Gewalt oder eines Theiles derselben entäußern, wenn diese Gewalt zum Zwecke der Gesellschaft, nämlich zur Heiligung der Seelen, erforderlich oder ersprießlich ist, und er versteht jedes seiner Gesetze nur in dem Sinne, in welchem es seine gottgegebene Machtvollkommenheit für ihn und für seine Nachfolger ganz und ungeschmälert bestehen läßt.

Die Anwendung dieses allgemeinen Rechtsgrundsatzes auf unsern Gegenstand ist leicht zu verstehen. Wenn die Gewalt in radice zu dispensiren eine dem Oberhaupte der Kirche wirklich zustehende, das heißt eine zur Regierung der ihm anvertrauten Gläubigen, zum Heile der Seelen nothwendige oder ersprießliche Gewalt ist, so kann und muß ein Gesetz, das mit der Ausübung dieser Gewalt in

Collision zu sein scheint, in dem Sinne verstanden werden, daß letztere unangetastet und ungeschmälert bestehen bleibt, weil das Oberhaupt der Kirche weder sich noch seinen Nachfolgern diese Gewalt nehmen kann oder nehmen will. Nun aber ist die Gewalt der Ehedispensation in radice wirklich dieser Art, das beweist der beständige Gebrauch, den die Kirche von derselben gemacht hat; historische Dokumente dafür liegen in Unmasse vor, eines aus dem 6ten Jahrhunderte (Concil von Orleans vom J. 538) und seit Bonifaz VIII. mehrere aus jedem Jahrhundert.

Das Gesetz der Kirche, welches mit der Dispensation in radice in Collision zu stehen scheint, ist das von der Kirche aufgestellte trennende Ehehinderniß; es verlangt, daß die Ehe ungiltig sei, die Dispensation in radice aber erfordert, wie bewiesen, daß sie von Anfang an giltig sei. In welchem Sinne wäre also die Gesetzgebung der Kirche, welche trennende Ehehindernisse aufstellt, zu verstehen, damit die Gewalt in radice zu dispensiren nach dem oben festgestellten Begriffe in ihrer ganzen Kraft und Tragweite bestehen bleibe? Die Antwort scheint mir sehr nahe zu liegen: es bedarf nur einer Art von Epikeia, und wir brauchen vor einer solchen Interpretation der kirchlichen Gesetzgebung in diesem Punkte um so weniger zurückzuschrecken, da ähnliche Auslegungen sowohl in Ehesachen als in andern Gegenständen, z. B. Jurisdiction, Concordaten 2c. entweder allgemein angenommen oder wenigstens von ansehnlichen Doctoren als plausible Hypothesen aufgestellt werden; sie ist hier eben so nothwendig als legitim. Wir brauchen also, um eine ganz befriedigende Lösung unserer Frage zu finden, blos anzunehmen, daß der Papst bei Aufstellung der kirchlichen Ehehindernisse diejenigen Fälle von vorneherein ausgenommen wissen will, in welchen er oder seine Nachfolger späterhin die Erklärung abgeben werden, daß sie in dem erlassenen Gesetze nicht einbegriffen waren.

Der Sachverhalt ist nun klar: Durch den später erfolgenden Erklärungsakt, der die Dispensation in radice ausmacht, wird die conditio sine qua non erfüllt, damit der betreffende Fall von Anfang an in der Aufstellung des trennenden Ehehindernisses nicht einbegriffen war. Daß der besagte Erklärungsakt erfolgen wird, ist ein futurum contingens, das schon bei Aufstellung des Ehehindernisses wahr ist und, wenn auch weder von dem Papste noch

von einem Andern, so doch von Gott vorausgesehen wird. Unter Annahme dieser Theorie kann demnach in aller Wahrheit gesagt werden, sowohl daß der erfolgende Erklärungsakt, die sanatio in radice, die Ehe validirt (nach theologischem Sprachgebrauche revalidirt), als daß die Ehe schon von Anfang an giltig gewesen ist; das erstere, weil die Ehe wirklich ungiltig wäre, wenn der Dispensationsakt nicht erfolgte; das zweite, weil der Dispensationsakt eine Thatsache ist, deren Wahrheit nicht erst besteht, wenn derselbe de facto erfolgt, sondern schon von Anfang an bestanden hat. Für Theologen, die sich mit den Fragen über göttliches Vorwissen, Vorherbestimmung, Erlösung, gratia efficax ꝛc. befaßt haben, bedarf dieses keiner weitern Erklärung.

5. Die Theorie ist neu, und darum unzuläßig; so lautet der ernstliche Einwurf, der sich gegen unsere Erklärung, ungeachtet ihrer Einfachheit und Klarheit, erheben läßt. Man ist in der That berechtigt, mit der größtmöglichen, ja mit ängstlicher Behutsamkeit einer Neuheit entgegenzutreten, die sich anheischig macht eine Praxis zu erklären, so alt als die Kirche selbst, und es sei ferne von mir, einer Erklärung in theologischen Fragen jemals aus dem Grunde einen Vorzug vindiziren zu wollen, weil sie neu ist; ich beeile mich vielmehr zu erwiedern, daß die aufgestellte Theorie im Grunde nicht neu ist. Vor Allem ist die Rechtsgrundlage, auf welcher sie beruht, so einfach, klar und sicher, daß man ohne die geringste Schwierigkeit annehmen darf, sie habe von jeher im Bewußtsein der Kirche gelegen. Ich will damit nicht sagen, daß eine Anstalt, welche des Beistandes ihres göttlichen Stifters zu jeder Zeit versichert ist, sich des Grundes, warum sie in dieser und in jener Weise ihre Gewalten ausübt, stets bewußt sein müsse; jene besondere Anwendung der Ehedispensationsgewalt, von der wir handeln, konnte einfach der Gegenstand einer apostolischen Tradition sein, die den Grund derselben, wie in so vielen andern Fragen, nicht näher bezeichnete; da aber die Leitung der Kirche, wenn auch auf göttlichem Prinzip beruhend, doch immer auf eine menschliche Weise vor sich geht und die Kirche, ungeachtet des fortwährenden Beistandes von Seite des hl. Geistes, sich doch menschlicher Mittel bedient, so scheint mir, als habe jenes Bewußtsein sogar hingereicht, um das Oberhaupt der Kirche zu solchem Gebrauche seiner Gewalt zu veranlassen. Hierin bestätigt mich ein Gedanke, dessen Kraft

zur Unterstützung der gegebenen Erklärung Niemand verkennen wird. In einer andern Ehefrage nämlich ist die Wahrheit, daß die interpretatio ex epikeia auf die kirchliche Gesetzgebung der trennenden Ehehindernisse anwendbar ist, bereits so klar angedeutet oder wenigstens supponirt worden, daß es nicht mehr möglich ist sie in Abrede zu stellen.

Als Benedikt XIV. in der berühmten „Declaratio“ vom 4. November 1741 sich über die Ehen aussprach, welche in Holland und Belgien ohne Einhaltung der Tridentinischen Form entweder von Häretikern unter sich oder von Katholiken mit Häretikern eingegangen werden, hat er keineswegs Gebrauch von seiner päpstlichen Gewalt gemacht, um diese Ehen, die er als giltig erklärt, zu revalidiren. Ganz richtig bemerkt Ballerini: „Declaratio (Benedictina) non intrinsecam iis matrimoniis firmitatem seu valorem dedit, sed mere extrinsecam, id est declaravit authentice quid jam essent, et quid censendum de iis foret, non autem effecit, ut intrinsece talia, id est valida essent“[1]). Die gegentheilige Ansicht mancher Autoren erweist sich als Irrthum sowohl aus dem Wortlaute der Erklärung Benedikt XIV., als aus dem, was er an andern Stellen und nach ihm die S. C. C. (20. Aug. 1780 ad episcopum Rosnaviensem) und Pius VII. in dem Schreiben an Karl Dalberg, Erzbischof von Mainz geäußert haben[2]). Jene Ehen waren also wegen der eigenthümlichen Verhältnisse, in welchen sie abgeschlossen worden, giltig, trotzdem daß der Wortlaut des Tridentinischen Gesetzes betreffs der Clandestinität der Giltigkeit derselben geradezu entgegen ist. Also ist auch die Interpretation ex epikeia auf die kirchliche Gesetzgebung der trennenden Ehehindernisse im Prinzip anwendbar und die Kirche ist sich dieses Sachverhaltes recht gut bewußt. Eine andere Anwendung dieser Interpretation auf die kirchlichen Ehehindernisse vertheidigt Ballerini vortrefflich gegen die Vindiciae Alphonsianae für einen andern Fall, den jedoch der Raum hier des Nähern zu erörtern nicht gestattet[3]). Benedikt XIV. sagt es übrigens ausdrücklich z. B. in der Constitution Singulari nobis vom 9. Febr.

---

[1]) In nota ad Gury vol. II. n. 841. pag. 822.

[2]) Vgl. Ballerini l. c. pag. 820 u. 821.

[3]) In nota b. ad n. 840, pag. 815 sqq.

1749: „Ex verissimis siquidem argumentis conjecturisque probatum est, Concilium Tridentinum . . . decretum suum ad ea matrimonia non extendisse, quae disceptationis a Nobis an. 1741 solutae occasionem dedere, ut commode colligi potest ex suffragiis Theologorum et Canonistarum, qui hac de re scripserunt, etc."

Umsonst bemühen sich z. B. die Verfasser der Acta s. Sedis (vol. II. pag. 617 sqq.; vol. VII. pag. 67 sqq. etc.) aus verschiedenen Antworten der S. C. C. ihre Meinung zu beweisen, die ohne Beobachtung der Tridentinischen Form von den Häretikern abgeschlossenen Ehen seien ungiltig, wo die Kirche sich für deren Giltigkeit nicht ausgesprochen habe. Daß die Häretiker im Allgemeinen den Gesetzen der Kirche unterworfen sind, wird von Niemanden bezweifelt; es frägt sich nur, ob die Kirche sie unter diesen oder jenen Umständen unter diejenigen, die ihr Gesetz betrifft, einbegreifen will[1]). Schon vor der Declaratio Benedictina versuchten mehrere Theologen jene Ansicht aus ähnlichen Antworten der Congregation zu beweisen, und dennoch erklärte Benedikt XIV., daß ungeachtet jener verschiedenen Antworten der Apostolische Stuhl noch nichts im Allgemeinen über diese Ehen definirt habe, und wenn die Antworten der hl. Congregation damals die Sache im Unsichern ließen, so gilt dies a fortiori von den Antworten, welche nach der Declaratio Benedictina bis auf unsere Zeiten erlassen worden sind. Der Grundfehler aber liegt darin, daß man den oben erwähnten Rechtsgrundsatz aus den Augen verliert; im Lichte dieses Grundsatzes ist, wie mir scheint, die ganze Lösung der Frage zu suchen.

Wird man sich nun vielleicht auch darüber wundern, daß der wahre Sachverhalt in Betreff einer so wichtigen Angelegenheit, wie die Ehen der Häretiker und gemischten Ehen, so lange Zeit in der Kirche den Disputationen der Theologen überlassen bleibt? Ich wundere mich nicht, sondern bewundere vielmehr die Fügungen der Vorsehung, die Alles, selbst die Begrenztheit der Wissenschaft zum Heile der Seelen zu lenken und nach diesem Endzwecke zu ordnen weiß. Daß wir in so vielen moralischen und juridischen Fragen, ungeachtet des kirchlichen Lehramtes, im Dunkeln schweben, hat

---

[1]) Vgl. Tarquini, Institutiones l. 1. n. 65.

Alles seinen guten Grund, den selbst unsere beschränkte Erkenntniß zuweilen einzusehen vermag. Wo es darauf ankommt, wird die Kirche Aufschluß zu geben wissen; sie wird in dem Bewußtsein ihrer unwandelbaren Macht auch den Schlüssel zum klaren Verständnisse aller ihrer Befugnisse finden; sie wird sich im Gebrauche ihrer Macht niemals beirren lassen, mögen die Ansichten der Theologen in mancher Hinsicht noch so sehr auseinandergehen.

Bei einer so verwickelten Frage konnte es übrigens leicht geschehen, daß ein Theologe den tiefern Grund der richtigen Lösung zwar einigermaßen erreichte, aber indem er sich bemühte, denselben zu erfassen und zu erklären, Ausdrücke gebrauchte, die mit seiner eigenen Erkenntniß der Sache nicht übereinstimmten. Dies konnte in unserer Frage besonders deshalb leicht zutreffen, weil die Ausdrücke hier so leicht einen doppelten Sinn darboten, wie aus unserer Erklärung erhellt, und weil die Doctoren, wenn ich so sagen darf, sich scheuten, kurzweg zu sagen, die Ehe, für welche in radice dispensirt wird, sei von Anfang an giltig gewesen, da dieser Ausdruck, ohne weitläufige Erklärung, leicht mißverstanden werden konnte und gleich die Frage hervorgerufen hätte: Wozu also noch eine Dispensation? Sie konnten auch in aller Wahrheit sagen, „matrimonium illud esse nulliter contractum“, und mit Beibehaltung unserer Theorie können auch wir dasselbe sagen, nämlich in sensu obvio, in welchem dieser Ausdruck hier von Jedem aufgefaßt wird, in dem Sinne, sage ich, daß das eine Ehe ist, welche eingegangen wird in einem Falle, in welchem die Kirche ein trennendes Ehehinderniß festgesetzt hat, und welche daher im Allgemeinen, und so ohne Weiteres betrachtet, ungiltig ist. Um diesem wahren Sinne des Wortes nicht zu widersprechen, sagen die Autoren allgemein, es sei ein matrimonium invalidum; die Ausdrücke aber, welche bezeichnen, daß die Ehe in Wirklichkeit giltig war, geben sie mit Umschreibungen wieder, sie sagen, die Ehe werde revalidirt ex tunc, das Hinderniß werde durch die Dispensation von Anfang an aufgehoben, u. dgl. m.[1]). Wenn also auch unsere Theorie bisher in dieser expliciten Form von keinem Theologen aufgestellt worden ist, so ist doch deren Form wenigstens theilweise, deren Grund und Gehalt durchaus nicht neu.

---

[1]) Papst Pius IX. spricht deshalb in dem angezogenen Breve von einer confirmatio matrimonii nulliter contracti.

Dies zur Abwehr der erhobenen Einwendung. Frägt Jemand weiter nach einem positiven Beweise, so kann es sich nur darum handeln, ob die Anwendung des gegebenen Rechtsgrundsatzes auf unsern Gegenstand 1. berechtigt und 2. nothwendig sei. Wer wird nun aber leugnen können, daß die Kirche ihre Ehehindernisse gemäß der aus unserer Erklärung sich ergebenden Beschränkung aufstellen könne? wer wird bezweifeln, daß es ihre, wenn auch nicht ausgesprochene, stets jedoch zu unterstellende, stillschweigende Absicht ist, es zu thun, wenn dies zum zweckgemäßen Gebrauche ihrer Gewalten und zum Heile der Seelen erforderlich ist? Noch mehr, das Recht und die Machtfülle der Kirche erheischt, daß sie die Ehehindernisse in dieser Weise aufstelle, damit sie sich selbst der zu ihrem Zwecke nothwendigen Befugniß der Dispensation in radice nicht beraube. Kurz, die Kirche dispensirt in radice; um aber in dieser Form dispensiren zu können, ist es nothwendig, daß sie die Aufstellung der Ehehindernisse in der besagten Weise verstehe; folglich ist auch diese Interpretation der kirchlichen Ehegesetzgebung nothwendig und legitim.

Mit andern Worten, die sanatio in radice muß so verstanden werden, daß die Ehe, über welche in radice dispensirt wird, bereits von Anfang an giltig war; dazu ist aber erforderlich, daß das trennende Hinderniß von der Kirche auf diesen Fall nicht ausgedehnt worden sei, und dies läßt sich nicht anders erklären, als mit Anwendung der oben besprochenen Epikeia; folglich ist diese Interpretation des die Ehe trennenden Kirchengesetzes berechtigt und nothwendig.

6. Es bleibt uns nur noch übrig, die Ergebnisse unserer Forschung zusammenzufassen. Nach Annahme dieser Erklärung liegt uns erstens die Antwort bereit auf die Eingangs berührte Frage: Wie kann eine Ursache ihre Wirkung hervorbringen, bevor sie besteht? Die Antwort lautet: Die Ehe, um die es sich handelt, braucht nicht durch den Dispensationsakt, als durch etwas Positives, in ihrer Wesenheit giltig gemacht zu werden; der legitim abgeschlossene Contrakt reicht hin, damit die Ehe bestehe; die Dispensation braucht blos zu bewirken, daß ein Hinderniß, welches sonst bestanden hätte, in Wirklichkeit nicht bestehe; dies bewirkt sie aber nicht als eigentliche Ursache, sondern als conditio sine qua non und indem sie verhindert, daß das Gesetz die Legitimität des Con-

traktes aufhebe. Dazu genügt, daß es zur Zeit, wo das Hinderniß aufgestellt wird, wahr sei, daß der Papst einmal diesen speziellen Fall als Ausnahmsfall bezeichnen wird; kraft der richtig verstandenen Intention des Papstes (ex interpretatione mentis legislatoris) ist somit der Fall, an welchem sich diese Bedingung bewähren wird, in dem das trennende Hinderniß aufstellenden Gesetze ausgenommen, und dem darauf erfolgenden Contrakte bleibt die ihm eigene Legitimität unbenommen.

Wir sehen **zweitens** den Grund der von allen Theologen angenommenen Doctrin, daß eine Ehe nicht in radice sanirt werden kann, wenn der beiderseitige Consens von Anfang an fehlte; das Grundelement des Contraktes, die radix, ist nicht vorhanden, weshalb der Contrakt auch dann nicht bestehen kann, wenn die Kirche kein Hinderniß in Betreff desselben geltend machen will. Das Nämliche gilt, wenn der Contrakt durch natürliches oder göttliches Recht ungiltig ist. Aus demselben Grunde kann die Ehe nicht in radice revalidirt werden, wenn beide Theile von Anfang an Kenntniß hatten von dem vorhandenen Hinderniß, so daß sie nicht wohl an die Möglichkeit des einzugehenden Contraktes denken konnten; denn es läßt sich nicht annehmen, daß Jemand einen wirklichen Consens zu einem Contrakte gebe, den er wegen des bewußten Hindernisses für unmöglich hält. Insoferne aber dennoch dieser Grund nicht ganz peremptorisch ist, ist auch die Gewalt der Kirche, selbst eine solche Ehe in radice zu revalidiren (wenn man die Gewalt an und für sich betrachtet), nicht zu leugnen, vorausgesetzt, daß der beiderseitige Consens wirklich bestand. Es tritt indeß ein anderer Grund hinzu, der die Revalidation einer solchen Ehe beinahe für alle Fälle unmöglich macht; wenn nämlich beide Theile von dem vorhandenen Hindernisse wußten, so war auch zumeist diese conjunctio eine manifeste fornicaria, und in diesen Fällen will die Kirche aus leicht einzusehenden Gründen von ihrer Gewalt keinen Gebrauch machen. Anders verhält es sich, wenn der Theil, der von dem vorhandenen Hindernisse wußte, doch noch einigermaßen an die Möglichkeit des einzugehenden Contraktes glaubte; denn in diesem Falle konnte der Consens, die Ehe einzugehen, von diesem Theile gegeben werden, falls und soweit es geschehen könne, weshalb derselbe in Wirklichkeit vorhanden war, wenn später dispensirt wird, und eine spätere Zurückziehung des

Consenses von Seiten dieses Theiles macht die Revalidation in radice, an und für sich betrachtet, nicht unmöglich. Will dieser Theil, der von dem Ehehindernisse wußte, später bei Ertheilung der Dispens seinen Consens erneuern, so unterliegt es keinem Zweifel, daß es von Seiten des andern, der gar keine Kenntniß davon hatte, nicht einer Erneuerung des Consenses bedarf, da es eine ausgemachte Sache ist, daß der kundgegebene Consens des einen Theiles, wenn er nicht positiv zurückgezogen wird, bis zur Acceptation von Seiten des andern Theiles moralisch fortbesteht. Aber auch in diesem Falle ist die Revalidation in radice unmöglich, wenn der um das Hinderniß wissende Theil von Anfang an nicht wenigstens einen bedingten Consens (so weit die Ehe möglich sei) abgegeben hat. Ist wenigstens dieser bedingte Consens ursprünglich vorhanden gewesen, so kann aber auch der Umstand, daß der andere Theil, wenn er etwa später Kenntniß von dem vorhandenen Hinderniß erhält, seinen Consens zurückzieht, nicht verhindern, daß die Ehe in radice sanirt werde. Kurz, damit die sanatio in radice möglich sei, ist es erforderlich und reicht es hin, daß der beiderseitige, nach natürlichem und göttlichem Rechte legitime Consens ursprünglich einmal vorhanden gewesen sei; auch wird die Kirche niemals eine Dispensation in radice ertheilen, ohne für dieses Vorhandensein den gehörigen Beweis erhalten zu haben[1]).

Es ist drittens von großer Wichtigkeit zu constatiren, daß außer dem so eben bezeichneten Erforderniß nichts Weiteres die Gewalt der Kirche in radice zu dispensiren, diese Gewalt an und für sich betrachtet, begrenzen kann, wenn auch die Kirche oft nur mit gewissen Beschränkungen von einer so weiten Gewalt Gebrauch macht[2]). Selbstverständlich wird die Kirche, um unter diesen oder jenen Umständen einen weisen Gebrauch von ihrer Gewalt zu machen, verlangen, daß gewisse Bedingungen von Seiten der Contrahenten entweder vorhanden seien oder noch ferner erfüllt werden,

---

[1]) Was die Unterscheidung zwischen einem physischen und einem moralischen Consens, welche bei Perrone de matrim. vol. 2. l. 2. s. 1. c. 4. pag. 149. angedeutet wird, zur Erläuterung unserer Frage beitragen könne, ist mir nicht erfindlich.

[2]) In dem bereits erwähnten Breve hat Pius IX. nur die in Gemäßheit der Josephinischen Gesetzgebung eingegangenen, nicht aber die übrigen, in radice zu saniren gestattet.

weil sonst der Gebrauch ihrer Gewalt nicht zum Heile der Seelen gereichen würde. Deshalb ist es kaum denkbar, daß die Kirche jemals eine Ehe giltig machen wolle, wenn beide Theile, wie sehr sie auch anfänglich dieselbe zu schließen gesinnt waren, ihre Einwilligung zurückgezogen haben; ja, wenn auch nur ein Theil seinen Consens, so viel an ihm lag, retrahirt hat, müssen in der That äußerst wichtige Gründe vorliegen, daß die Kirche dem Wunsche des andern Theiles entspricht; sie wird es auch dann wohl nur in dem Falle thun, wo der dissentirende Theil keine Kenntniß von dem obwaltenden Hinderniß hat, und diese Unkenntniß selbst als Bedingung zu der zu ertheilenden Dispensation festsetzen, wie Benedikt XIV. in dem Prozesse der Violantes wirklich gethan hat. Zu den noch zu erfüllenden Bedingungen kann auch der von einem oder von beiden Theilen zu erneuernde Consens gehören, weil die Kirche die Gewährung der verlangten Gunst von diesem Akte, der die ihm eigenthümlichen moralischen Wirkungen auf die Contrahenten auszuüben nicht verfehlen wird, abhängig machen kann. Kein Wunder also, daß in den meisten Dispensationsertheilungen, deren Dokumente uns bekannt sind, der entweder nie retractirte oder der zu erneuernde Consens als Bedingung der sanatio in radice festgesetzt ist[1]). Daraus läßt sich keineswegs schließen, daß entweder in diesen Fällen oder überhaupt in allen jener Consens erforderlich sei, damit die Dispensation ertheilt werden könne; da sowohl aus andern Dispensationsertheilungen als aus der juridischen Begründung der Dispensationsgewalt das Gegentheil sich ergibt.

Schließlich erhellt aus dem Gesagten, in welchem Sinne die retroactio zu verstehen ist, welche die meisten Kanonisten dem Dispensationsakte beilegen; in eigentlichem Sinne verstanden, wäre dieselbe physisch und moralisch unmöglich, im uneigentlichen Sinne aber drückt sie eben das aus, was sich aus unserer Erklärung als begründet ergeben hat. Wird daher von Einigen diese retroactio etwa deshalb eine fictio juris genannt, weil sie nur in diesem uneigentlichen Sinne verstanden werden kann, so dürfte ihre Doctrin mit der unsrigen leicht in Uebereinstimmung zu bringen sein. Die

---

[1]) In der den österreichischen Bischöfen am 17. März 1856 ertheilten Vollmacht, die ungiltigen Ehen in radice zu saniren, ist die Erneuerung des Consenses nicht gefordert. A. d. R.



Tragweite dieser und ähnlicher Ausdrücke muß hier nach der ganz eigenthümlichen Art des Gegenstandes bemessen, nicht das Wesen des Gegenstandes nach der sonst üblichen Bedeutung der Ausdrücke erklärt werden.

Da also die erklärte Theorie mit den Dispensationsakten der Kirche und den doctrinären Punkten, in welchen die Rechtsgelehrten übereinstimmen, in vollkommenem Einklang steht, so dürfte sie schon als bloße Hypothese vor jeder andern, von der dasselbe nicht behauptet werden kann, den Vorzug verdienen; ich betrachte sie aber nicht blos als Hypothese, sondern als ein nothwendiges Postulat der in der Kirche bestehenden Gewalt, indem ich nicht nur von keinem ernstlichen Bedenken weiß, das gegen sie erhoben werden könnte, sondern es auch für unmöglich halte, diese Gewalt auf eine andere Weise zu erklären, ohne auf ein Absurdum zu stoßen. Ich unterwerfe indeß nicht nur Alles ganz unbedingt dem Urtheile der hl. Kirche, sondern erkläre mich auch jedem Theologen zu Dank verpflichtet, der diese Abhandlung einer ernsten Prüfung unterwirft und mir im Interesse der Wahrheit seine Einwendungen und Gegengründe unumwunden mittheilt.

Ueber die Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen.

Von Regens P. Noldin S. J.

Es gibt kaum einen Gegenstand der Moral, der im Leben so häufig zur Anwendung kommt, der aber auch so viele Schwierigkeiten und dunkle Stellen enthält, wie die Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen. Man hat ihm darum auch in letzter Zeit von verschiedenen Seiten besondere Aufmerksamkeit zugewendet: Fornaroli[1]), Bolgeni[2]), Cretoni[3]), Stephinsky[4]) und Rohling[5]) haben eigene Abhandlungen darüber geschrieben, und die neuesten Lehrbücher der Moraltheologie haben ihn fast durchaus mit Sorgfalt behandelt. Wie die Schwierigkeit des Gegenstandes anerkannt wird,

---

[1]) De Cooperatione dissertatio. Veronae, Giuliari. 1817.

[2]) Untersuchungen über den Besitz. Regensburg, Manz. 1857. Die vierte Abhandlung, die sich mit diesem Gegenstande beschäftigt, faßt die Mitwirkung in der engen Bedeutung, die wir unten angeben.

[3]) In der Anmerkung zu der von der Druckerei der Propaganda veranstalteten Ausgabe von Gury's Moraltheologie. Sie enthält wohl das Beste, was zur Klarlegung dieser Theorie, so weit es uns bekannt geworden, geschrieben wurde. Da jedoch der Verfasser die Grenzen einer wenn auch längeren Anmerkung zu einem Lehrbuche nicht überschreiten durfte, konnten nur ein paar Punkte besprochen werden.

[4]) In einer im „Katholik" 1878, II. S. 337 ff. veröffentlichten Abhandlung werden nach dem Vorgange Cretoni's, mit dem Stephinsky im Wesentlichen übereinstimmt, ein paar diesbezügliche Begriffe fixirt. Wer diese Abhandlung liest, der wird so recht gewahr, welche Verwirrung in den hiehergehörigen Begriffsbestimmungen obwaltet.

[5]) Theologisch-Praktische Quartalschrift. Linz. 1877.

so gesteht man auch ziemlich offen, daß Alles, was bisher über dieses Capitel geschrieben wurde, nicht recht befriedigt. In der That sind die hiehergehörigen Begriffe nicht genau bestimmt und oft mißverständlich, die Principien unklar, die Anwendungen derselben schwankend und die Lösung der einzelnen Fragen und Gewissensfälle zweifelhaft und widersprechend. Es dürfte sich daher empfehlen, die in diesem Punkte erzielten Resultate zu sammeln, zu prüfen, zu ordnen und wo möglich zu erweitern. Man darf sich aber dabei nicht der Hoffnung hingeben, in dieses dunkle Lehrstück volle Klarheit bringen, alle darin vorkommenden Schwierigkeiten heben zu können; denn sie liegen zum großen Theile in der Natur der Sache selbst, die wir mit sterblichem Auge bis zur innersten Tiefe nie durchschauen werden.

Der hl. Alphons hat die ganze Theorie der Mitwirkung mit wunderbarer Kürze und Klarheit in wenigen Sätzen dargelegt. Seine Worte mögen hier Platz finden[1]): „Sed melius cum aliis dicendum illam (cooperationem) esse formalem, quae concurrit ad malam voluntatem alterius, et nequit esse sine peccato; materialem vero illam, quae concurrit tantum ad malam actionem alterius praeter intentionem cooperantis. Haec autem est licita, quando per se actio est bona vel indifferens et quando adest justa causa et proportionata ad gravitatem peccati alterius et ad proximitatem concursus qui praestatur ad peccati executionem. Ratio, quia, cum tu praestas actionem indifferentem sine prava intentione, si alter illa abuti voluerit ad suum peccatum exequendum, non teneris nisi ex caritate illud impedire, et quia caritas non obligat cum gravi incommodo, ideo ponens tuam cooperationem cum justa causa non peccas: tunc enim peccatum illius non provenit ex cooperatione tua, sed ex malitia ipsius, qui tua actione abutitur." Das Folgende ist nichts anderes als ein Commentar zu dieser Stelle des hl. Lehrers.

1. Es muß vor Allem der theologische Begriff der Mitwirkung — cooperatio — festgestellt und ihr Unterschied vom Aergernisse klargelegt werden. Man hat es zwar als einen Mißgriff bezeichnet, die Mitwirkung vom Aergernisse nach ihrem Begriff

---

[1]) Theologia moralis l. 2. tr. 3. n. 63.

und ihrer Eintheilung zu trennen; allein eben darin liegt unseres Erachtens ein Hauptgrund der Unklarheiten und Schwankungen, die auf diesem Gebiete herrschen, daß man die Mitwirkung zum Bösen nicht streng genug vom Aergernisse getrennt hat.

Das Wort „mitwirken“ wird in weiterem und engerem Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne bedeutet es jedwede Theilnahme an der Handlung eines Anderen, mag sie wie immer geschehen, positiv oder negativ, mittelbar oder unmittelbar, mag der Andere als übergeordnete oder untergeordnete Ursache thätig sein und eine gute oder böse That setzen. Wo in der Theologie von der mitwirkenden Gnade die Rede ist, wird die Bezeichnung mitwirken in diesem weiteren Sinne genommen; sie bedeutet die Theilnahme und Hilfeleistung bei der guten Handlung des Menschen abgesehen von der Art und Weise wie diese geschieht. Bei den Moralisten ist von der Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen die Rede, wo von der Pflicht der Rückerstattung (de restitutione) gehandelt wird; und auch hier wird dieses Wort in weiterem Sinne genommen und bedeutet ganz allgemein die Theilnahme an der sündhaften (ungerechten) That des Nebenmenschen abgesehen von der Art und Weise wie sie geschieht.

In dieser weiteren Bedeutung fällt auch das Aergerniß unter die Mitwirkung; denn wer immer dem Nebenmenschen zur Sünde irgendwie Anlaß gibt, nimmt Antheil an dessen Sünde; und in dieser weiteren Bedeutung wird das Wort von den älteren Moralisten gebraucht, welche die Mitwirkung nach ihrem Begriffe vom Aergerniß nicht trennen und sie noch nicht als gesonderten Gegensatz zur Liebe des Nächsten behandeln. Wird die Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen als besonderer Gegensatz zur Nächstenliebe aufgefaßt und behandelt, so nimmt das Wort eine viel engere Bedeutung an. Namentlich sind es zwei Momente, die dabei näher bestimmt sind als in der oben angegebenen weiteren Bedeutung: wer die sündhafte That setzt, zu der die Mitwirkung geleistet wird, hat in seinem Innern das Böse schon vollzogen und ist zur Ausführung desselben bereits entschlossen, er ist ferner stets als Hauptursache thätig, während der Mitwirkende nur in untergeordneter Weise zur Ausführung irgendwie behilflich ist. Ein classisches Beispiel dieser Art bietet uns das 5. Kapitel im 4. Buche der Könige. Naaman, der am Hofe des Königs von Syrien Dienste zu thun

hatte, pflegte seinen königlichen Herrn zu begleiten, wenn er in den Tempel des Remmon hinaufstieg, und ihn zu stützen, wenn er in Anbetung vor dem Götzen sein Knie beugte. Die Mitwirkung zur Sünde des Nächsten ist somit die Betheiligung an der Ausführung einer sündhaften That, deren Hauptursache der Nächste ist, durch irgendwelche Hilfeleistung.

Verfolgen wir den Entwicklungsgang, den diese Frage in der Moraltheologie der letzten Jahrhunderte genommen hat, so gelangen wir wie von selbst zur angegebenen Begriffsbestimmung. Die älteren Moralisten behandeln die Mitwirkung durchweg da, wo sie vom Aergernisse sprechen, und zwar sehr oft ohne irgendwelchen Unterschied zu machen zwischen dem inducere ad peccatum, das dem Aergernisse, und dem cooperari ad peccatum, das der Mitwirkung eigen ist. Einige jedoch stellen im Verlaufe der Abhandlung über das Aergerniß die Frage: an peccet indifferentia ministrans sciens alterum velle eis abuti[1]; oder was dem Sinne nach dasselbe ist: utrum liceat alterius peccato materialiter cooperari[2]; und Suárez[3] unterscheidet zwischen scandalum cooperationis et scandalum inductionis; sie unterlassen es aber dieses „mitwirken" begrifflich zu fixiren. Wie wenig ihre diesbezüglichen Ausführungen befriedigen, sagt uns der hl. Alphons, der von der Mitwirkung (allerdings bei anderer Gelegenheit[4]) redend versichert: In hac quaestione DD. locuti sunt valde confuse etc. Es mag wohl in Folge davon geschehen sein, daß die neueren Moralisten dieses Lehrstück aus dem Capitel vom Aergernisse ausgeschieden haben und die Mitwirkung nach dem Aergernisse als gleichgradigen und gleichwerthigen Gegensatz der Nächstenliebe behandeln. Aus der ganzen Anlage und dem Inhalte dieses Capitels „von der Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen" ist nun klar, daß den neueren Moralisten der oben angegebene Begriff vorschwebte; allein er ist in seinem Unterschiede vom Aergernisse oder von der Mitwirkung im weiteren Sinne nicht consequent durchgeführt, und die Scheidung ist nicht gänzlich vollzogen worden.

---

[1] So Sanchez, Opus morale in praec. decal. l. 1. c. 7. n. 4 sqq.

[2] So auch Busenbaum, Medulla l. 2. tr. 3. c. 2. a. 3. und nach ihm der hl. Alphons.

[3] Suarez, In I. II. tract. 3. disp. 10. sect. 4. n. 6.

[4] Homo Ap. tr. 10. c. 3. p. 2. n. 56. dub. 2.

Wer die Definition der Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen festhält, sieht auf den ersten Blick ihren wesentlichen Unterschied vom Aergernisse. Dieses verlangt seiner Natur nach, daß wer Aergerniß gibt, die innere Sünde des Nebenmenschen irgendwie verursache, auf den sündhaften Willensentschluß desselben durch Rath, Ueberredung, Beispiel oder dergleichen Einfluß übe. Der Mitwirkende setzt die innere Sünde voraus, hat an ihr keine Schuld, nimmt an ihr keinen Antheil, sondern bietet ein Mittel dar, leistet seine Hilfe, wodurch die äußere sündhafte That gesetzt werden kann.

Aus derselben Begriffsbestimmung ergibt sich, daß die Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen zwar in verschiedener Weise, negativ und positiv, geschehen kann, daß aber die neun im bekannten Gedächtnißverse enthaltenen Weisen der Mitwirkung unmöglich alle neun an dieser Stelle Platz finden können, und nur wo von der Mitwirkung im weiteren Sinne die Rede ist, kann man sagen: „Cooperatio fit praecipue novem modis“ [1]); denn außer den drei negativen Arten der Mitwirkung gehört der Participans und in einzelnen Fällen auch der Consentiens und Receptans an diese Stelle. Ebenso fordert die Consequenz, daß Fragen wie diese, ob es erlaubt sei, obscöne Bilder zu malen [2]); ob man einen Richter bitten darf, gegen seine Pflicht, einen Priester gegen sein Gewissen zu handeln; ob man, um ein größeres Uebel zu verhindern, zu einem kleineren rathen darf u. s. w., nicht im Capitel von der Mitwirkung sondern, wo sie recht eigentlich hingehören, in dem vom Aergernisse besprochen werden.

2. Man unterscheidet verschiedene Arten der Mitwirkung zur Sünde des Nächsten, von welchen die materielle und formelle Mitwirkung die hauptsächlichsten sind. Je nachdem nämlich der Mitwirkende durch seine Handlung, mag diese in sich gut beziehungsweise indifferent oder moralisch schlecht sein, den Nächsten, der eine sündhafte That vollführt, dazu behilflich sein will oder nicht, je nachdem er will und beabsichtiget, daß seine Hilfeleistung zur Sünde mißbraucht werde oder nicht, mit anderen Worten, je nachdem er frei auf den bösen Willen des Nächsten eingeht oder nicht,

---

1) Vgl. Gury t. I. n. 248.
2) Vgl. Gury a. a. O. n. 249.

ist die Mitwirkung eine formelle oder materielle. Wenn der Jäger, der seinem Freunde zur unerlaubten Wildjagd das Gewehr borgt, dessen sündhafte That, den Wilddiebstahl, zu unterstützen beabsichtiget, so ist seine Mitwirkung eine formelle; wenn er aber diese Absicht nicht hat, und ihm das Gewehr nur gibt, um z. B. ein Zerwürfniß zu verhüten, so ist seine Mitwirkung eine materielle.

So einfach und natürlich diese Darlegung auch sein mag, sind wir doch genöthiget dieselbe zu rechtfertigen, weil sie mit der von den neueren Moralisten gewöhnlich angegebenen nicht übereinstimmt. In der That entspricht diese Eintheilung sowohl den Forderungen der Dialektik als auch dem Gegenstande, der in Rede steht, und kann sich nicht mit Unrecht auf das Ansehen der älteren Moralisten berufen. Betrachtet man die Handlung des Mitwirkenden als Gattungsbegriff und Eintheilungsgegenstand, so muß derselbe durch zwei wesentliche in derselben Sphäre sich wechselseitig ausschließende Bestimmungen in Arten getheilt werden. Woher sollen nun diese Artbestimmungen genommen werden? Viele neuere Moralisten nehmen sie von dem Einflusse, den die Handlung des Mitwirkenden auf den Willen des Nebenmenschen ausübt. Da jedoch der Nächste den sündhaften Willensentschluß bereits gesetzt hat, und darum dieser Einfluß etwas rein Accidentelles, von wechselnden Umständen Bedingtes ist und nur einen graduellen Unterschied, eine Steigerung oder Befestigung des bösen Willens verursacht; so scheint er uns ganz irrelevant und als Artbestimmung gar nicht verwendbar zu sein. Sieht man dagegen auf die Handlung des Mitwirkenden selbst, so kann sie in zweifacher wesentlich verschiedener Weise gesetzt werden; entweder mit freiem und bewußtem Eingehen auf die Sünde des Nebenmenschen oder ohne dieses, — formell oder materiell. Man hat gesagt, „die strenge Auffassung der Alten über die Bedeutung des Materiellen und Formellen sei bei unserem Gegenstande fallen zu lassen“; denn auf diesen angewendet „sei die Eintheilung der Cooperation zum Bösen in eine formelle und materielle wohl werthlos“. Uns scheint im Gegentheile, gerade an der Auffassung, welche die Alten von der Bedeutung des Materiellen und Formellen hatten, müsse man mit der ganzen Strenge festhalten, wenn in der Definition der materiellen und formellen Mitwirkung die Verschiedenheit, über die man klagt, aus den Lehrbüchern verschwinden und Einheit hergestellt werden soll, wenn diese Begriffe

überhaupt verwendbar sein sollen. Die Auffassung der Alten über die Bedeutung des Materiellen und Formellen führt aber nothwendig zu der oben aufgestellten Definition der materiellen und formellen Mitwirkung. Man könnte das schon aus dem Umstande schließen, daß die Sünde im Allgemeinen von den Alten in materielle und formelle Sünde unterschieden wird, und dabei die Absicht oder die Kenntniß und der freie Wille des Handelnden den Eintheilungsgrund abgibt. Aber auch abgesehen davon fragen wir: was ist in unserem Falle das Unbestimmte, das durch eine Form zur Mitwirkung als solcher bestimmt werden soll? Offenbar die physische Handlung des Mitwirkenden; wie die physische Handlung desjenigen, der Sünde thut, das Materielle, das Unbestimmte ist, das durch eine Form zur Sünde als solcher determinirt werden soll. Und wie die Absicht und der freie Wille zu sündigen der physischen Handlung des Sünders die Form gibt, die sie zur Sünde macht, so ist es die Absicht und der freie Wille des Mitwirkenden, der seiner Handlung die Form gibt und sie zur Mitwirkung stempelt. Denn nur von demjenigen, der es will und beabsichtiget, kann man im wahren und vollen Sinne sagen, daß er mitwirkt; wie man nur von dem, der es will und beabsichtiget, im wahren und vollen Sinne sagen kann, daß er sündiget. Wie demnach die mit Kenntniß und Freiheit begangene Sünde formelle Sünde ist, so ist die mit Kenntniß und Freiheit gesetzte Mitwirkung formelle Mitwirkung. Darum scheint uns folgende Definition, die in einigen Ausgaben des Gury'schen Compendiums sich findet, entschieden die Beste zu sein: Cooperatio est formalis vel materialis prout actio cooperantis fit cum cognitione et volitione mali, saltem implicita, vel non[1]).

---

[1]) Andere von dieser abweichende Definitionen in nähere Erwägung zu ziehen, halten wir für überflüssig. Nur sei bemerkt, wer so definirt: „formell oder stets unerlaubt nennen wir eine Cooperation, welche entweder ihrer Natur nach zum Bösen dient, oder an sich zwar gut resp. indifferent, aber ex intentione operantis böse ist", — der stellt zuerst über diesen Gegenstand a priori ein Princip auf und modelt, im Widerspruch mit den Regeln der Logik, darnach die Definitionen; da doch offenbar das Princip sich nach der Natur des Gegenstandes und folglich nach den Definitionen richten soll. Der hl. Alphons gibt an der oben angeführten Stelle folgende Definition: Sed melius cum

In den älteren Moralisten sieht man sich vergebens nach einer genauen Bestimmung der formellen und materiellen Mitwirkung um; diese Eintheilung ist ihnen nicht geläufig, und wenn sie hie und da diese Benennungen gebrauchen, unterlassen sie es, ihre Bedeutung anzugeben. Jedoch aus der Redeweise, die sie im Verlaufe der in Frage stehenden Abhandlung anwenden, geht klar hervor, daß ihnen die Sache nicht fremd war, wenn sie auch einen anderen Ausdruck dafür gebrauchen. Was wir formelle Mitwirkung heißen, das nennen Sanchez[1] und Valentia[2] directe. Laymann ist, so weit uns bekannt geworden, der Einzige, der auch die jetzige Terminologie wenigstens angedeutet hat. Wo er die zur Erlaubtheit der materiellen Mitwirkung erforderten Bedingungen aufzählt, sagt er, sie müsse in guter Absicht geschehen. „Daher, fügt er bei, lehren einige mit Recht, es sei unerlaubt, zur Sünde des Nebenmenschen formell mitzuwirken, in wie fern sie Sünde ist; es sei jedoch hie und da erlaubt, materiell mitzuwirken zur That, welche Sünde ist"[3]. Formell wirkt also der zur Sünde des Nächsten mit, der mitwirkend dessen Sünde will und zur sündhaften That als solcher mitzuwirken beabsichtiget; materiell aber der, welcher mitwirkend die Sünde nicht will und zur sündhaften That als solcher mitzuwirken nicht beabsichtiget. Will man von der Mitwirkung die Bezeichnungen formell und materiell anwenden, so kann man sie in einem anderen als dem angegebenen Sinne kaum füglich gebrauchen, und sie wären auch von den Moralisten der Vorzeit nie anders gebraucht worden.

Von den verschiedenen Arten der Mitwirkung sei hier nur noch die unmittelbare Mitwirkung erwähnt. Sie wird von

---

aliis dicendum illam esse formalem, quae concurrit ad malam voluntatem alterius et nequit esse sine peccato; materialem vero illam, quae concurrit tantum ad malam actionem alterius praeter intentionem cooperantis. Der Ausdruck: quae concurrit ad malam voluntatem alterius ist verschieden gedeutet worden. Wir begnügen uns auf Stephinsky a. a. O. zu verweisen.

[1]) Sanchez l. c. l. 1. n. 1. —

[2]) Valentia, Comm. theol. tom. III. disp. 5. q. 21. p. 4.

[3]) Laymann, Théol. mor. l. 2. tr. 3. c. 13. n. 4. Quare recte a quibusdam dicitur, nefas esse cooperari alterius peccato formaliter ut peccatum est; fas tamen esse interdum materialiter cooperari operi, quod peccatum est.

den Theologen verschieden definirt. Einige nennen jene Mitwirkung unmittelbar, die an der sündhaften That selbst theilnimmt; andere jene, die zur letzten der vorbereitenden Handlungen geleistet wird. Nach diesen würde also, wer dem Mörder die Waffe in die Hand gibt, zum Morde, und wer die Kasse oder das Gewölbe erbrechen hilft, zum Diebstahle unmittelbar mitwirken; nach jenen, wer zugleich mit dem Mörder eine tödtliche Wunde versetzt, und zugleich mit dem Diebe den Inhalt der Kasse oder des Gewölbes entfernt. Die eine wie die andere Definition hat ihre Berechtigung, weil beide in einem Sinne Unmittelbares besagen; jene berührt unmittelbar die böse That, diese die sündhafte Wirkung. Versteht man unter der unmittelbaren Mitwirkung die Betheiligung an der letzten vorbereitenden Handlung, so kann sie auch materielle Mitwirkung und nach den unten zu entwickelnden Grundsätzen ohne Zweifel unter Umständen erlaubt sein. Wenn daher der Satz aufgestellt wird, unmittelbare Mitwirkung ist in sich böse und daher stets unerlaubt, so versteht man unter unmittelbarer Mitwirkung offenbar die Betheiligung an der sündhaften That selbst, die in der Regel formelle Mitwirkung ist. Aber auch von dieser lassen sich einzelne Fälle wohl denken, in welchen sie materiell und daher erlaubt sein kann. Vgl. Gury tom. I. n. 687.

3. Die materielle Mitwirkung ist ohne Entschuldigungsgrund unerlaubt und sündhaft. Daß die formelle Mitwirkung sündhaft sei, liegt auf der Hand. Denn wer weiß, daß der Nächste seine Handlung zur Sünde mißbraucht und dieselbe dennoch setzt, und zwar in der Absicht setzt, daß sie dazu mißbraucht werde, daß sie dem Nächsten zur Ausführung seines sündhaften Planes verhilflich sei, der macht sich offenbar derselben Sünde schuldig. Aus eben dem Grunde kann die unmittelbare und directe Mitwirkung[1]) nicht erlaubt sein; weil sie nicht geschehen kann ohne die Absicht, zur Sünde des Nebenmenschen mitzuwirken. Wer z. B. bei einem Raubmorde mithilft oder in einem ungerechten Kriege mitkämpft, auch wenn er gegen seinen

---

[1]) Es wird die unmittelbare und directe Mitwirkung, wie oben gezeigt wurde, zwar verschieden definirt, sie soll jedoch hier die Betheiligung an der sündhaften That selbst bedeuten; ferner soll der oben zugegebene Ausnahmefall (Gury n. 687) dadurch nicht zurückgenommen werden.

Willen dazu genöthiget würde und nur die äußere That vollführte, ist nicht blos Mitwirkender sondern Mitschuldiger. In etwa anders gestaltet sich die Sache bei der materiellen Mitwirkung.

Die materielle Mitwirkung kann eine doppelte sein, und entweder durch eine an sich sündhafte oder durch eine an sich gute beziehungsweise indifferente Handlung geschehen. Es kommt vor, daß Christen genöthiget werden, zum Baue eines heidnischen oder häretischen Tempels Geldbeiträge zu leisten. Es ist das eine materielle Mitwirkung zum Götzendienste, wenn das Geld nicht mit innerlicher Billigung desselben gegeben wird. Je nachdem nun der Beitrag mit rechtmäßig oder unrechtmäßig erworbenem Gelde geleistet wird, geschieht die materielle Mitwirkung durch eine indifferente oder sündhafte Handlung. Es versteht sich von selbst, daß diese letztere Art der materiellen Mitwirkung in jedem Falle verwerflich ist, weil sie durch eine sündhafte Handlung geschieht. Wir haben hier die andere Art auf ihre Erlaubtheit oder Unerlaubtheit zu prüfen.

Die innere Sünde des Nebenmenschen ist dabei schon vollbracht; es handelt sich lediglich um die Vollführung der äußeren That, die keine vom inneren Acte verschiedene Sündhaftigkeit enthält; zudem verhält sich der Mitwirkende in Bezug auf die Sünde des Nächsten rein permissiv und negativ, indem er durch die Mitwirkung etwas anderes will und beabsichtiget. Aus diesem Grunde scheinen wirklich einige Theologen der Ansicht gewesen zu sein, daß die materielle Mitwirkung im Allgemeinen erlaubt sei [1]). Allein dem ist nicht so. Es ist wohl wahr, daß die Sünde im Innern des Nebenmenschen schon vollzogen ist, und daß der äußere Act keine vom inneren verschiedene Moralität enthält; allein abgesehen davon, daß durch die Ausführung der bösen That die innere Sünde, wenn nicht wiederholt und vervielfältiget, wenigstens intensiv gesteigert wird, ist die äußere That doch immer etwas moralisch Schlechtes. Ihre Moralität ist nach Art und Zahl von der des inneren Actes nicht verschieden, diese theilt sich aber dem äußeren Acte mit und verleiht ihm dieselbe moralische Güte oder Schlechtigkeit, die ihm selbst innewohnt; er ist also moralisch schlecht durch die Sündhaftigkeit des inneren Actes. Nun fordert aber das natürliche und göttliche Gesetz, daß wir dem Nächsten Gutes thun

[1]) Vgl. Sanchez l. c. n. 15.

und Uebles nach Kräften von ihm abwenden, wenn es ohne eigenen Nachtheil und ohne besondere Schwierigkeit geschehen kann: Diliges proximum tuum sicut teipsum[1]), und wieder Et mandavit illis unicuique de proximo suo[2]). Ja die geordnete Liebe fordert, daß wir unserem Nächsten auch ein Opfer bringen, daß wir, um ihm Gutes zu erweisen und Uebles zu verhindern, auch einen Nachtheil erleiden, wenn auch im Allgemeinen nicht einen größeren, als man von ihm abzuwenden beabsichtiget. Wie wir also durch das Gebot der Liebe verpflichtet sind, körperliche Uebel, wofern es geschehen kann, von ihm abzuwenden, so sind wir durch dasselbe Gebot der Liebe verpflichtet, geistige Uebel zu verhindern. Umsomehr muß es verboten sein, zu einem körperlichen oder geistigen Uebel des Nebenmenschen in irgend einer Weise mitzuwirken. Es ist also nicht erlaubt, an der Ausführung einer sündhaften That sich irgendwie zu betheiligen aus dem einzigen Grunde, weil die Sünde innerlich schon vollzogen, und der Nächste die äußere That zu setzen schon bereit ist; es wird durch das Gebot der Nächstenliebe untersagt. Daß die Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen ohne Entschuldigungsgrund unerlaubt sei, läßt sich noch in anderer Weise darthun. Warum, so muß man fragen, wird die Mitwirkung geleistet? Ist kein Grund vorhanden, der sie erlaubt macht, so muß man antworten, weil der Mitwirkende innerlich die böse That billiget und ihr seine Zustimmung gibt; ist das nicht der Fall, so müßte er, wollte er nicht ohne Zweck und deshalb unvernünftig handeln, die Mitwirkung verweigern. Es läßt sich für seine Handlungsweise keine andere Erklärung finden, als das Eingehen auf die böse Intention dessen, dem er zur That behilflich ist. Darum wird von den Moralisten mit vollem Rechte angenommen, daß die Mitwirkung, die ohne Entschuldigungsgrund geleistet wird, die Intention mitzusündigen in sich schließe, mit anderen Worten, daß sie eine formelle und darum sündhaft und unerlaubt sei. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die materielle Mitwirkung im Allgemeinen sündhaft ist und nur ausnahmsweise erlaubt werden kann; es muß darum die These: „die materielle Mitwirkung ist stets erlaubt" als Mißgriff und zugleich als Verstoß gegen die Logik bezeichnet werden; als Mißgriff, weil sie zu groben Irrungen und bedeutenden Mißverständ-

---

[1]) Matth. 22, 39. — [2]) Eccli. 17, 12.

nissen Anlaß geben kann; als Verstoß gegen die Logik, weil diese verbietet, als Regel aufzustellen, was nur Ausnahme ist. Die wahre These heißt vielmehr: Die materielle Mitwirkung ist im Allgemeinen sündhaft und unerlaubt.

4. Die materielle Mitwirkung kann unter Umständen erlaubt sein. Für die Erlaubtheit der materiellen Mitwirkung lassen sich nach dem Vorgange der älteren Moralisten mehrere äußere Gründe geltend machen, die den Verstand zwar nicht überzeugen, jedenfalls aber zum Fürwahrhalten des ausgesprochenen Satzes zwingen. Zunächst beruft sich Laymann [1]) auf das göttliche Mitwirken zu jeder, auch der sündhaften Handlung der Geschöpfe. Es ist wohl wahr, daß Gott den Menschen weder physisch noch moralisch zur sündhaften That als solcher anregt, aber in Folge eines allgemeinen Gesetzes seiner göttlichen Vorsehung ist er doch bei jeder Handlung des Geschöpfes der Art thätig und wirkt zu ihrer Vollführung in einer Weise mit, daß er im wahren und eigentlichen Sinne als Mitursache derselben bezeichnet werden muß. Daß sich das göttliche Mitwirken lediglich auf die physische Handlung bezieht, die durch die Bosheit des Geschöpfes zur Sünde degradirt wird, ist selbstverständlich; es muß darum aber auch Fälle geben, in welchen die materielle Mitwirkung nicht sündhaft sondern erlaubt ist. Auf das Beispiel des Herrn beim letzten Abendmahle, das ebenfalls von einigen Moralisten als Beweis gebraucht wird, wollen wir uns nicht berufen, weil wir zur Ansicht hinneigen, daß Judas vor der Communion den Speisesaal verlassen hat; aber ein anderer Fall, den die Theologen mit großer Uebereinstimmung in derselben Weise behandeln, liefert einen vortrefflichen Beweis für die in Rede stehende Frage. Wenn nämlich ein geheimer Sünder öffentlich in der Kirche die hl. Communion verlangt, so ist der Priester gehalten, ihm den Leib des Herrn zu reichen, obwohl er mit zweifelloser Gewißheit weiß, daß er zu einem Sacrilegium mitwirkt. Da die einstimmige Lehre der Theologen Lehre der Kirche ist, muß es wohl Fälle geben, in welchen die materielle Mitwirkung ohne Sünde geschehen kann.

Bei genauerer Prüfung der materiellen Mitwirkung überzeugt man sich auch sofort von der Richtigkeit des aufgestellten Satzes. Wenn ein Herr, um bei einem gewöhnlichen Beispiele stehen zu

[1]) Laymann l. c. n. 4.

bleiben, seinem Diener an einem Freitage befiehlt, Fleisch zu bringen, und der Diener führt den Auftrag seines Herrn aus, damit er den Dienst nicht verliere; so ist bei dieser materiellen Mitwirkung zur Sünde des Herrn die Handlung des Dieners gut oder wenigstens indifferent, seine Absicht ist gut, und in dem Umstande, daß seine Dienstleistung vom Herrn zum Bösen mißbraucht wird, liegt auch nichts Sündhaftes; denn nicht in der Darreichung der verbotenen Speise, sondern im verbotenen Genusse derselben besteht die Sünde. Wie derjenige, der zu einer guten und verdienstlichen Handlung materiell mitwirkt, an der Tugend und dem Verdienste des Nebenmenschen keinen Antheil hat, so macht sich auch, wer zum Bösen materiell mitwirkt, der Sünde des Nächsten nicht schuldig. Wie darum der Kaufmann, der einem Anderen Getreide verkauft, das unter die Armen als Almosen vertheilt wird, am guten Werke des Almosens nicht Theil nimmt, wenn er beim Verkaufe nichts Anderes beabsichtiget als seinen Vortheil; so macht sich auch der Diener des Ungehorsams und der Unmäßigkeit seines Herrn nicht mitschuldig. Die Mitwirkung des Dieners zur Sünde seines Herrn ist also nur deshalb unerlaubt, weil das Gebot der Liebe ihn verpflichtet, die Sünde des Nächsten wo möglich zu hindern. Wenn darum je diese Pflicht aufhören kann, dann fällt auch das Verbot der Mitwirkung weg, sie wird erlaubt und kann ohne Sünde geschehen. Nun lehrt aber ein allgemein anerkannter Satz, daß das Gebot der Nächstenliebe nicht immer und in allen Fällen und namentlich nicht unter großen und schweren Opfern verpflichtet. Caritas non obligat sub gravi incommodo. Denn die geordnete Liebe gestattet wenigstens, wenn sie es nicht fordert, daß man mehr sich selbst als den Nächsten liebe. So sehr sie demnach gebietet, dem Nächsten Gutes zu erweisen und Uebles nach Kräften von ihm abzuwenden, so verlangt sie doch nicht, daß man, um dem Nächsten zu helfen und ihn vor Unglück zu retten, sich selbst in ein eben so großes oder noch größeres Unglück stürze. Es muß also Umstände geben, in welchen die materielle Mitwirkung aufhört Sünde zu sein und folglich erlaubt ist.

Aus der bisherigen Darlegung ergibt sich, daß die materielle Mitwirkung dann unerlaubt ist, wenn man die Sünde des Nebenmenschen hindern kann und soll; das ist aber immer dann der Fall, wenn kein hinreichender Grund die Mitwirkung entschuldiget.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob die materielle Mitwirkung auch zu einer Sünde gegen die Gerechtigkeit, bei welcher ein Dritter unschuldiger Weise einen Schaden erleidet, erlaubt werden könne. Einige Theologen wie z. B. Azor erlauben die materielle Mitwirkung sehr leicht, wenn es sich um eine Sünde gegen irgend eine andere Tugend handelt, machen aber constant eine Ausnahme mit den Sünden gegen die Gerechtigkeit [1]). Auch Bolgeni scheint dieser Art von Mitwirkung eine Ausnahmestellung einzuräumen. Will man damit nur sagen, daß der Entschuldigungsgrund, der die Mitwirkung zu einer anderen Sünde erlaubt macht, nicht hinreicht, wenn es sich um eine Sünde gegen die Gerechtigkeit handelt, so ist die Lehre ganz richtig und wahr; wollte man aber die Mitwirkung zum Nachtheile eines Dritten in jedem Falle für unerlaubt erklären, so würde man behaupten, was sich nicht rechtfertigen läßt. Es waltet allerdings zwischen der einen und der anderen Mitwirkung ein großer Unterschied ob; denn im ersten Falle erleidet nur, wer die Sünde begeht, einen Seelenschaden und zwar aus eigenem freien Willen; im anderen Falle aber erleidet außerdem noch ein Dritter und zwar gegen seinen Willen einen zeitlichen Nachtheil. Verpflichtet also dort die Liebe den Mitwirkenden geistlichen Schaden von seinem Nebenmenschen abzuwenden, so verpflichtet sie ihn hier außerdem noch den zeitlichen Nachtheil eines Dritten zu hindern. Im Uebrigen findet aber in beiden Fällen dasselbe Verhältniß statt; die Mitwirkung als solche ist in beiden Fällen dieselbe: hier wie dort wird eine Hilfeleistung, ein dargebotenes Mittel zur Sünde mißbraucht. Wenn also das Gebot der Liebe sub gravi incommodo nicht verpflichtet, so muß bei einem hinreichenden Ent-

[1]) Azor, Instit. mor. l. 8. c. 22. q. 6. Aliud vero est si Christianus vendat gladium aut venenum Iudaeo, quem novit iis usurum ad suam vel alienam pernitiem et exitium; tunc enim lege caritatis impedire deberet id damni et incommodi. Und c. 24. q. 14. macht er sich gegen die Erlaubtheit der materiellen Mitwirkung folgenden Einwand: Wenn die Hilfeleistung zum Schaden eines Dritten mißbraucht würde, wäre sie unerlaubt, also ist sie auch anderweitig nicht erlaubt; und antwortet dann: non esse in utroque casu idem juris, quoniam in altero tueri nos oportet justitiam innocentis cui paganus desiderat et conatur officere; in altero vero paganus vult sibi tantum obesse, non alteri.

schuldigungsgrund die materielle Mitwirkung auch zu Sünden gegen die Gerechtigkeit erlaubt sein.

5. Die Schwierigkeit, die dieses Capitel zum dunkelsten und unsichersten der ganzen Moraltheologie macht, beginnt recht eigentlich erst da, wo man die Frage beantworten soll: wann ist die materielle Mitwirkung erlaubt? Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß nach der dargelegten Theorie die Bedingungen, unter welchen die materielle Mitwirkung erlaubt werden kann, sich auf zwei zurückführen lassen: erstens muß die Handlung des Mitwirkenden, die der Nächste als Hilfsmittel zur Ausführung einer sündhaften That mißbraucht, ethisch gut oder wenigstens indifferent sein; zweitens muß ein hinreichender Grund dieselbe entschuldigen; denn daß die Absicht des Mitwirkenden von Sünde rein sein müsse, liegt schon im Begriffe der materiellen Mitwirkung, darf daher nicht mehr als Bedingung aufgeführt werden. Bei der näheren Erklärung dieser doppelten Bedingung jedoch begegnet man mehrfachen Schwierigkeiten, die sich zum Theile, wie wir unten sehen werden, gar nicht heben lassen, weil sie in der Natur der Sache gegründet sind. Was zunächst die ethische Erlaubtheit der Handlung als solcher abgesehen vom Umstande der Mitwirkung betrifft, so gewahrt man bei den Moralisten in der praktischen (casuistischen) Bestimmung derselben eine ziemlich große Verschiedenheit, indem der eine als ethisch schlecht verwirft, was der andere erlaubt. Es ist darum vor Allem die Regel festzustellen, nach der über moralische Güte und Schlechtigkeit der Handlungen zu urtheilen ist.

Die philosophische Ethik beweist den Lehrsatz, daß es in Rücksicht auf den Gegenstand der menschlichen Handlungen moralisch gute, moralisch schlechte und moralisch indifferente Handlungen gebe. Sie nennt moralisch gut jene Handlungen, deren Gegenstand der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, moralisch schlecht jene, deren Gegenstand derselben zuwider ist und moralisch indifferent jene, bei welchen weder das eine noch das andere der Fall ist. Dazu gibt sie die Erklärung, daß in dieser Frage der vernünftigen Natur des Menschen nicht das entsprechend genannt wird, was ihr angenehm und nützlich ist und sie als Naturwesen irgendwie vervollkommnet, sondern was ihrer ethischen Würde und der Vollkommenheit, die sie auf der Stufenleiter der Geschöpfe einnimmt, geziemend und angemessen ist. So zuträglich und wohlthuend dem

Menschen die Thätigkeiten des leiblichen und sinnlichen Lebens auch sein mögen, so kann man sie doch nicht seiner vernünftigen Natur entsprechend heißen, ja selbst das Leben des Geistes, so sehr es den Menschen auch adelt, ist als solches noch nicht moralisch gut. Stellt man die Frage, welche Handlungen im eben bezeichneten Sinne der vernünftigen Natur des Menschen entsprechen oder zuwider laufen, so hat man nach unserem Dafürhalten zu antworten, daß jene Handlungen ihr entsprechen, die den naturnothwendigen Beziehungen des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zu den Geschöpfen außer sich allseitig gerecht werden, und daß jene ihr zuwider laufen, welche die genannten Beziehungen beeinträchtigen. So ist der Willensentschluß, Gott den Herrn anzubeten, den Armen ein Almosen zu geben, bei Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse Maß zu halten, eine moralisch gute Handlung, weil sie der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, und sie entspricht dieser, weil die natürlichen Beziehungen, die den Menschen mit Gott und mit seinem Nebenmenschen verbinden und das leibliche Leben dem geistigen unterordnen, es so fordern. Dagegen ist der Willensentschluß, einen Meineid zu begehen, oder dem Nächsten einen Schaden zuzufügen, eine moralisch schlechte Handlung, weil sie der vernünftigen Natur des Menschen und somit den wesentlichen Beziehungen desselben zu Gott oder zum Nächsten widerspricht.

Es gibt dann eine ganze Reihe von Handlungen, die in Rücksicht auf ihren Gegenstand von der vernünftigen Natur des Menschen weder gebilliget noch verworfen werden, weil sie die wesentlichen Beziehungen, die der Natur desselben innewohnen, in keiner Weise berühren. Der Art ist z. B. der Willensentschluß, im Freien sich zu ergehen, den gestirnten Himmel zu betrachten, den Durst zu löschen u. s. w., der an sich betrachtet der vernünftigen Natur des Menschen weder positiv entspricht, noch zuwider ist und vom Handelnden derart ausgeführt werden kann, daß er desselben als eines Vernunftwesens würdig oder unwürdig ist. Der Mensch ist verpflichtet, jederzeit als Vernunftwesen, d. h. so zu handeln, wie seine vernünftige Natur es fordert, darum ist es seine Sache, derartige indifferente Handlungen beim jedesmaligen Gebrauch so zu verrichten, daß sie eines vernünftigen Menschen würdig sind; er muß sie durch eine entsprechende Zweckbeziehung und durch die Art und Weise, wie er sie verrichtet, adeln und zu moralisch guten

Handlungen erheben. Es kann nicht unsere Absicht sein, diese Dinge hier eingehender zu erörtern[1]); nur eine Bemerkung ist für unseren Zweck von großer Wichtigkeit. Man kann nämlich bei älteren und neueren Moralisten die Wahrnehmung machen, daß eine und dieselbe Handlung von dem einen als moralisch indifferent, von dem anderen aber als moralisch schlecht bezeichnet wird. Der Grund dieser Erscheinung liegt nicht so sehr darin, daß das Distinctivum der moralisch schlechten und indifferenten Handlungen schwankend, oder dessen Anwendung mit besonderen Schwierigkeiten verbunden ist; sondern vielmehr darin, daß der Eine die Handlung mit den sie begleitenden Umständen in Verbindung bringt, von welchen der Andere sie als losgelöst betrachtet. Die Frage, auf die es also hier ankommt, ist diese: müssen die Umstände als wesentlich zum Gegenstande der Handlung gehörig, oder als außer dem wesentlichen Gegenstande gelegen betrachtet werden?

Die Moralphilosophie unterscheidet Umstände zweifacher Art; solche, die zum Gegenstande der Handlung gehören und von ihm nicht getrennt werden können und darum auch nur uneigentlich Umstände der Handlung genannt werden dürfen, und solche, die nur zufällig mit dem Gegenstande der Handlung verbunden sind und eigentlich Umstände derselben genannt werden. Wir antworten nun auf die Frage: handelt es sich um die Entscheidung, ob eine menschliche Handlung indifferent ist oder nicht, so hat man sie nur an sich, d. h. mit den Umständen in's Auge zu fassen, die sie immer und überall begleiten und ohne die sie in keinem Falle zu Stande kommen kann, aber losgelöst von jedwedem Umstande, der ihr nicht wesentlich eignet, der sie darum nur hie und da oder auch oft und gewöhnlich begleitet, jedoch zu ihrem Sein nicht erfordert wird. Denn nur aus dem wesentlichen Gegenstande der Handlung hat man ihre moralische Indifferenz zu ersehen. Wenn man darum sagt, einen Neptun oder eine Minerva schnitzen wollen, ist eine indifferente Handlung, so sieht man von dem Umstande, daß die Bilder zur Abgötterei mißbraucht werden, ab, weil es ihnen nicht wesenhaft eignet, als Götzen verwendet zu werden, sie können auch eine andere Bestimmung bekommen, als Zierde in einem Parke zu dienen oder dergleichen. Aus dem Verkennen dieser Regel

[1]) Vgl. Suarez, In I. II. tr. 3. disp. 2. sect. 2.

läßt es sich erklären, daß gewisse Handlungen von den Einen indifferent, von Anderen dagegen moralisch schlecht genannt werden, und in Folge davon, daß Mitwirkungen, die von den Einen verboten werden, den Anderen erlaubt scheinen.

Wenden wir diese Regel auf einige Fälle an, so sind z. B. diese Handlungen, dem Gift verkaufen oder eine Waffe geben, der einen Mord verüben will, offenbar an sich (insoferne nämlich der bestimmte Zweck des Gebrauches nicht in Betracht kommt) indifferente Handlungen und werden ethisch gut oder schlecht durch die Absicht, in der sie verrichtet werden; denn von dem Umstande, daß sie zu einem Morde mißbraucht werden, kann und muß man bei Bestimmung der Natur dieser Handlungen an sich betrachtet absehen, weil er ihnen nicht nothwendig zukommt. Hingegen scheint zu einer häretischen Predigt die Glocke läuten an sich unerlaubt, weil es durch die in diesem Falle wesentlichen Umstände „eine Einladung zur Blasphemie“ ist, obwohl es dem Glockengeläute nicht wesentlich eignet zu einer Sünde der Verführung und Gotteslästerung zu rufen. Man gibt zu, es sei eine indifferente Handlung, einen Götzentempel zu bauen, weil es nicht nothwendig sondern willkürlich ist, daß er zum Götzendienste verwendet wird; aus demselben Grunde muß man aber auch zugeben, daß es eine indifferente Handlung ist, ein Götzenbild zu verfertigen. Zwei ganz analoge Fälle werden der eine von den älteren der andere von den neueren Moralisten besprochen. Jene fragen, ob es einem Diener erlaubt sei, dem Herrn eine Person herbeizurufen, die zur Sünde bestellt ist, und antworten, sie mit Angabe des bösen Zweckes rufen, sei eine Einladung zur Sünde und innerlich schlecht, aber einfach sagen, sie möge zum Herrn kommen, sei indifferent. So ist auch zu antworten auf die Frage der Neueren, ob es in einem Krankenhause dem katholischen Wärter erlaubt sei, für einen sterbenden Andersgläubigen, der darnach verlangt, den Diener seiner falschen Religion herbeizurufen.

Aus der obigen Darlegung ergibt sich, daß folgender Satz ganz wahr ist: was in sich böse ist, das hat seiner Natur nach nur einen schlechten Gebrauch und ist immer und überall schlecht, weil es seine moralisch schlechte Natur unter allen Umständen beibehält; was auch einen guten Gebrauch haben kann, das muß daher in sich wenigstens indifferent sein und seine Sündhaftigkeit von einem Umstande herleiten, von dem man absehen kann und bei Beurtheilung

der Moralität auch absehen muß. Darum scheint uns eine Handlung, die auch der hl. Alphons als ethisch schlecht bezeichnet [1]), indifferent zu sein; denn bei der Beantwortung der Frage, ob es einem Diener erlaubt sei, der Buhlerin seines Herrn von diesem ein Geschenk zu überbringen, hat man von dem Umstände, daß die Geschenke in diesem Falle unlautere Liebe anfachen, abzusehen. Höchstens, wenn das Geschenk, die Gabe selbst zur Sünde reizte, z. B. ein unschamhaftes Bild, wäre die bezeichnete Handlung innerlich schlecht zu nennen; in unserem Falle ist es aber nicht die Natur der Gabe, sondern die Schlechtigkeit des Gebers und der Begabten, was die Sünde verursacht. Gerade so ist Briefe überbringen eine indifferente Handlung, auch wenn sie zufällig Anlaß zum Bösen würden; nur zur Sünde reizende Liebesbriefe überbringen, kann man innerlich schlecht heißen, auch wenn sie in einem einzelnen Falle den Empfänger kalt ließen.

Darum scheint uns auch Laymann [2]) vollkommen recht zu haben, wenn er sagt, ein Buch drucken, das Häresie enthält, sei an sich indifferent; wäre es innerlich schlecht, so könnte kein Fall gedacht werden, in dem ein häretisches Buch zu einem guten Gebrauche gedruckt werden dürfte.

6. Wir haben, um die Theorie der Mitwirkung zu Ende zu führen, noch die letzte Frage zu beantworten: Welcher Entschuldigungsgrund wird erfordert, um die Mitwirkung erlaubt zu machen? Es wird fast von Allen ganz offen gestanden, daß sich eine allgemeingiltige, auf jeden einzelnen Fall anwendbare Regel darüber nicht aufstellen lasse. Man hat zwar hie und da versucht, die eine oder die andere mehr weniger allgemeine Regel zu bestimmen; allein entweder beantwortet sie die Frage nicht, oder sie ist nicht ganz richtig und darum nicht durchweg anwendbar. Wenn man z. B. sagt, die Mitwirkung ist erlaubt, wenn es unmöglich ist, sie zu unterlassen, so drängt sich sofort die Frage auf, wann diese Unmöglichkeit vorhanden sei. Die Beantwortung dieser Frage ist zur praktischen Verwendbarkeit des genannten Grundsatzes um so nothwendiger, als es sich nicht um physische, sondern zumeist um moralische Unmöglichkeit handelt;

[1]) Theol. mor. l. c. n. 65.

[2]) Laymann l. c. l. 2. tr. 3. c. 13. n. 5.

diese kann aber nicht mit mathematischer Genauigkeit durch evidente Regeln bestimmt, sondern muß dem klugen und vernünftigen Urtheile des Einzelnen anheimgegeben werden. Und wenn man sagt, „die Mitwirkung ist erlaubt, wenn aus derselben nicht etwas folgt, was man zu hindern verpflichtet ist,“ [1]) so ist damit noch viel weniger gedient. Denn aus der Mitwirkung folgt zunächst, wenn auch nur als voluntarium indirectum, die Sünde des Nebenmenschen, der die Mitwirkung mißbraucht; und jene ist man durch das Gebot der Liebe zu hindern verpflichtet. Fragt man nun weiter, ob und wann es erlaubt ist, von dieser Regel abzugehen; so steht man wieder auf dem Punkte, von dem man ausgegangen ist. Man wird sich auch jederzeit umsonst bemühen, eine genau bestimmte und auf alle einzelnen Fälle anwendbare Regel zu finden; es liegt eben in diesem wie in so manchen anderen Theilen der Sittenlehre in der Natur der Sache, daß er nicht von festen, definirbaren Regeln beherrscht wird, sondern der vernünftigen Schätzung der Sachkundigen anheim gegeben bleibt. Es lassen sich wohl die Grenzpfähle als ebenso viele Marksteine, die nicht überschritten werden dürfen, abstecken, aber innerhalb dieses abgesteckten Gebietes lassen sich höchstens Winke und Anhaltspunkte geben, jedoch fixe und durchgreifende Regeln nimmermehr. So kann man wohl mit Bestimmtheit behaupten, daß der Umstand, die Sünde würde auch ohne meine Mitwirkung geschehen, noch keinen hinreichenden Entschuldigungsgrund abgibt, wie der Umstand, daß im Weigerungsfalle das Aeußerste zu befürchten wäre, die Mitwirkung wenigstens Privaten gegenüber jederzeit entschuldiget; allein dazwischen liegt noch ein gar weites Feld. Doch wir dürfen dem Gange der Untersuchung nicht vorgreifen, und kehren zur Frage zurück: welcher Grund läßt die Mitwirkung als erlaubt erscheinen?

Wir haben schon oben angedeutet, daß die Pflicht der Liebe, die fordert, daß man das Uebel des Nebenmenschen nach Kräften verhindere, die Mitwirkung verbietet, daß aber die Liebespflichten so geartet sind, daß sie Ausnahmen gestatten, oder wenn man

---

[1]) Fornaroli, der diese Regel aufstellt, will dadurch nicht sagen, was man aus einem anderen Grunde z. B. von Amtswegen, sondern was man durch die Liebe zu hindern verpflichtet ist, wie aus dem Zusammenhange erhellt.

lieber will, daß sie unter Umständen aufhören, das Gewissen zu binden. Im Allgemeinen, lehrt die Moral, hören die Liebespflichten da auf, wo ihre Erfüllung mit einer großen und bedeutenden Schwierigkeit verbunden ist. Caritas non obligat sub gravi incommodo. Dieser Grundsatz läßt uns die Regel finden, die wir suchen, in so weit eine solche überhaupt gefunden werden kann. Es handelt sich darum, vom Nächsten ein Uebel abzuwenden, das man nur mit dem Opfer eines eigenen Vortheils, mit dem Ertragen eines eigenen Schadens abwenden kann. Es fordert nun zwar die Liebe, daß man für den Nächsten auch einen Vortheil aufgebe, eine Unannehmlichkeit ertrage, sie gibt aber zugleich die Ordnung an, in der die Selbstliebe zur Nächstenliebe gestellt ist. Man kann also sagen, zur Erlaubtheit der Mitwirkung brauche es einen Entschuldigungsgrund von der Wichtigkeit und Bedeutung, wie ihn die geordnete Liebe fordert. Man wird nun allerdings fragen, aber wann ist ein derartiger Entschuldigungsgrund vorhanden? Im besten Falle kann man sagen, wenn das Uebel des Nächsten, zu dem mitgewirkt wird, durch den Vortheil, den der Mitwirkende gewinnt, beziehungsweise durch den Schaden, den er befürchtet, nach den Regeln der geordneten Liebe mit Berücksichtigung aller Umstände aufgewogen, ausgeglichen, compensirt wird. In eine bestimmtere Regel läßt sich die Antwort unmöglich fassen. Man kann nur die Umstände angeben, die in jedem einzelnen Falle zu berücksichtigen und zu erwägen sind, um ein richtiges Urtheil fällen zu können, und nach Abwägung aller dieser Umstände muß nach den Regeln der geordneten Liebe entschieden werden, ob schon ein leichter oder nur ein schwerer oder gar erst ein sehr schwerer Nachtheil, der im Unterlassungsfalle zu befürchten und zu erleiden ist, das Uebel, zu dem man mitwirkt, aufwiegt und so die Mitwirkung erlaubt macht.

Wir müssen es betonen, daß diese Entscheidung nach den Regeln der geordneten Liebe und nicht nach denen der ausgleichenden Gerechtigkeit oder einer anderen Tugend zu treffen ist; denn es folgt daraus, daß nicht die Rangordnung und auch nicht allein die Größe der beiderseitigen Güter, die beeinträchtiget werden, oder der beiderseitigen Uebel, die man zu vermeiden sucht, den Ausschlag gibt. Es ist, damit die Mitwirkung zur Sünde erlaubt sei, durchaus nicht nöthig, daß der Mitwirkende ein Uebel höherer

Ordnung, ja nicht einmal, daß er ein Uebel derselben Ordnung erleide, wie das Uebel des Nebenmenschen, dem er zur Ausführung der sündhaften That durch seine Handlung behilflich wird. Denn da das Uebel des Nächsten, das die Liebe ihn zu hindern verpflichtet, die Sünde ist, also der höchsten Ordnung angehört, wäre im ersten Falle die Mitwirkung nie, im zweiten Falle nur höchst selten erlaubt. In der That hat es auch nie einen Theologen, der die Mitwirkung überhaupt für erlaubt hält, gegeben, der diese Forderung gestellt hätte; nur in jenen Fällen, wo die materielle Mitwirkung zu einer Sünde gegen die Gerechtigkeit geleistet wird, wo also ein Dritter einen Schaden erleidet, hat man gefragt, welcher Art der Nachtheil sein müsse, den der Mitwirkende zu befürchten hat, damit die Mitwirkung zum Schaden eines Dritten erlaubt sei. Scavini behauptet, nur wenn er einen Nachtheil höherer Ordnung zu befürchten hat, darf er zum Schaden eines Dritten mitwirken und verbietet daher, einem Räuber beim Raube des Vermögens eines Andern irgendwie behilflich zu sein, wenn nur der Verlust des eigenen Vermögens zu erleiden ist, und erlaubt es erst dann, wenn der Verlust des Lebens oder der Ehre zu befürchten ist [1]). Es scheint, daß er sich dabei auf den hl. Alphons berufen kann, der im Homo ap. sagt [2]): Cum agitur de praejudicio proximi, tenenda est haec regula, quod non possumus cooperari damno alterius, nisi quando damnum, quod timemus bonis nostris, sit ordinis superioris. Allein diese Forderung ist übertrieben und harmonirt, abgesehen von socialen Folgen, nicht mit den Regeln der geordneten Liebe; darum hat sie auch der hl. Alphons in seiner Theologia moralis fallen gelassen; er erlaubt z. B., was er im Homo ap. nicht gestattet, dem, der seinen Feind ermorden will, das Schwert zu borgen, wenn man sonst für sein eigenes Leben zu fürchten hätte, und zur Schädigung der Glücksgüter des Nebenmenschen mitzuwirken, wenn man sonst einen gleich großen Schaden erleiden würde [3]). Die Regel, die sich aufstellen läßt, ist also diese: die Mitwirkung ist erlaubt, wenn ein Entschuldigungsgrund von der Bedeutung vorhanden ist, daß er den Regeln der

---

[1]) Scavini, Theolog. mor. t. II. n. 955.
[2]) Homo ap. tr. 4. c. 2. p. 5. n. 32.
[3]) Theol. moral. l. 3. tr. 5. c. 2. n. 571.

geordneten Liebe entspricht. Die Wichtigkeit und Bedeutung des Entschuldigungsgrundes ist zu bemessen aus den jeden einzelnen Fall begleitenden Umständen. Derartige Umstände, die hier schwer in's Gewicht fallen, sind namentlich drei: das Verhältniß der Handlung des Mitwirkenden zur sündhaften That; denn je näher sie dieser steht und je unmittelbarer sie diese beeinflußt, desto gewichtiger muß der Entschuldigungsgrund sein; die Gewißheit, daß im Falle der Nichtmitwirkung die sündhafte That unterbleibt; denn größer muß der Entschuldigungsgrund sein, wo diese Gewißheit vorhanden ist, als wo sie nicht ist; die Größe und Schwere der sündhaften That selbst; je schwerer diese ist, namentlich wenn sie gegen die Gerechtigkeit zum Schaden eines Dritten verübt wird, desto größer muß der Entschuldigungsgrund sein. Aus der Nothwendigkeit, diese einen Fall begleitenden Umstände berücksichtigen zu müssen, ersieht man klar, daß es nicht möglich ist, durch eine allgemeine Regel die Größe der Ursache zu bestimmen, die die Mitwirkung erlaubt macht.

Zur Vervollständigung dieser Theorie sei hier noch die Frage berührt, welcher Sünde sich der schuldig macht, der ohne hinreichende Ursache zur Sünde des Nebenmenschen mitwirkt. So viel ist aus dem Gesagten schon klar, daß er eine Sünde gegen die Nächstenliebe begeht; allein es dürfte nicht überflüssig sein, an dieser Stelle noch im Besondern nachzuweisen, daß die Sünde der Mitwirkung, so lange diese eine materielle ist, nur gegen die Liebe und nicht auch gegen eine andere Tugend sich richtet. Wer also ohne hinreichenden Entschuldigungsgrund zu einer Sünde gegen die Gerechtigkeit, gegen die Keuschheit, gegen die Mäßigkeit u. s. w., ohne es zu wollen und zu beabsichtigen, irgendwie verhilflich ist, der sündiget wohl gegen das Gebot und die Tugend der Nächstenliebe, nicht aber auch gegen das Gebot und die Tugend der Gerechtigkeit, der Keuschheit, der Mäßigkeit u. s. w.

Jede Tugend legt dem Menschen ein doppeltes Gesetz auf: sie verpflichtet ihn, die betreffende Tugend zu üben beziehungsweise sie nicht zu verletzen, und andere in ihrer Uebung nicht zu hindern beziehungsweise sie nicht zu einer Verletzung derselben zu verleiten. Damit ist aber der Kreis des streng Pflichtmäßigen abgeschlossen. Die Tugend wird allerdings den Menschen, dessen Herz sie erfüllt

und von ihrem Glanze und ihrer Schönheit durchdrungen und durchglüht hat, dazu drängen, auch andere für sie zu gewinnen und zu ihrer Uebung zu begeistern; allein eine Verpflichtung dazu gibt es nicht. Und wie man nicht gehalten ist, den Nächsten für eine Tugend zu gewinnen, so ist man durch die betreffende Tugend auch nicht gehalten, die Verletzung derselben bei Anderen zu verhindern. Doch wo die übrigen Tugenden schweigen, da gebietet die Königin derselben, die Liebe, und fordert nicht nur, daß wir Andere in keiner Weise zur Sünde verleiten, sondern auch, daß wir mit der schon öfter betonten Beschränkung jede Sünde des Nebenmenschen nach Kräften verhindern, wenn nicht, weil sie dieser oder jener Tugend entgegengesetzt ist, so doch, weil jede ein Uebel und zwar das größte Uebel des Nächsten ist. Aus diesem Grunde lehren mehrere Theologen von großem Ansehen[1]), daß, wer dem Nächsten ohne es zu wollen und zu beabsichtigen, aber auch ohne hinreichenden Entschuldigungsgrund zum Bösen Anlaß gibt, somit die Sünde des Aergernisses begeht, wohl gegen die Liebe, nicht aber auch gegen die Tugend, die seinetwegen verletzt wurde, sich versündiget; um so mehr wird also, wer ohne hinreichenden Entschuldigungsgrund die Sünde der Mitwirkung begeht, wohl gegen die Liebe, nicht aber auch gegen eine andere Tugend fehlen. Wie also das Aergerniß erst dann eine doppelte Sünde in sich schließt, gegen die Liebe und gegen die durch dasselbe verletzte Tugend, wenn der Aergernißgeber es will und beabsichtiget, so fängt auch die unbefugte Mitwirkung erst da an eine Sünde gegen die Liebe und gegen die verletzte Tugend zugleich zu sein, wenn die Mitwirkung eine formelle ist. Es dürfte scheinen, daß außer der Liebe auch die Rücksicht auf die moralische Ordnung die Mitwirkung verbiete, und daß folglich die ohne hinreichenden Grund geleistete Mitwirkung jedenfalls einen Verstoß gegen die moralische Ordnung in sich schließt. Allein abgesehen davon, daß die höchsten Principien der Moral wie diese: serva ordinem, tende in finem ultimum u. s. w. nur als bestimmte Gebote z. B. „du sollst die

[1]) Man kann sich für diese Ansicht auf einen der größten Theologen, auf Lugo (De Poen. disp. 16. sec. 4. §. 2. n. 161; vgl. auch Suarez de Car. Disp. 10. sec. 2. n. 9.) berufen, dem viele andere, und in Bezug auf die Mitwirkung, wie aus der eingangs citirten Stelle ersichtlich ist, auch der hl. Alphons gefolgt sind.

Eltern ehren", „du sollst nicht tödten" u. s. w. an den Menschen herantreten; kann man auch von ihnen nur sagen, was wir oben von jeder Tugend gesagt haben, daß sie nämlich nicht gebieten, den Nächsten zu ihrer Beobachtung zu bestimmen oder ihn an ihrer Uebertretung zu hindern.

7. Es wird gerne zugestanden, daß die aufgestellte Regel die Schwierigkeit dieser Frage nicht hebt; was aber die Regel hier nicht leistet, das muß die Praxis ersetzen, und darum ist besonders für jene Partieen der Moral, die nicht von bestimmten Normen beherrscht werden, sondern mehr von der vernünftigen Schätzung der Sachverständigen abhängen, die Casuistik für das Leben von so schwerwiegender und folgenreicher Bedeutung. Selbst wenn sie, wie es bei den alten Theologen häufig vorkommt, Fälle bespricht und erörtert, die heute keinen praktischen Werth mehr besitzen, so ist doch sie es, die an den Anschauungen und Entscheidungen der Sachkundigen und Fachmänner der vergangenen Jahrhunderte den praktischen Blick schärfen, das vernünftigschätzende Urtheil bilden und das sittliche Bewußtsein läutern und befestigen muß. Aus der Eigenart dieses Kapitels erklären sich aber auch zum großen Theile die Schwankungen in der Beantwortung einzelner Fragen und die Verschiedenheit in der Lösung der vorgelegten Fälle. So stereotyp Fragen und Fälle bei den Moraltheologen von der Summa Rosella und Sylvestrina an bis herab auf den hl. Alphons durch Jahrhunderte hindurch wiederkehren, so geben sie doch nicht wie anderswo eine stereotype Antwort und Lösung: der Grund, der dem Einen zu genügen scheint, um eine bestimmte Mitwirkung zu einer erlaubten zu gestalten, der scheint dem Anderen zu unbedeutend; der Eine findet eine moralische Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit, wo der Andere sie nicht sieht. Denn wenn die Schätzung in materiellen Dingen so schwankend und verschieden ist, um wie viel mehr muß sie es auf moralischem Gebiete sein. Darum ist aber auch gerade in derartigen Fragen die sententia communis Doctorum von so großem Werthe und so entscheidender Bedeutung.

Es erübrigt uns nur noch die aufgestellte Regel mit Hilfe der alten Casuisten auf einige gewöhnlich vorkommende Fälle anzuwenden. Sollten wir, um dem casuistischen Theile einer Abhandlung über die Cooperatio die nöthige Uebersichtlichkeit zu verleihen, die vielen und verschiedenartigen zu besprechenden Fälle ordnen und

gruppiren, so würden wir folgende Eintheilung eines neueren Theologen allen anderen vorziehen, weil sie den Forderungen der Dialektik am besten entspricht und zugleich die erschöpfendste ist; nur scheint uns, damit sie ganz befriedigen könne, eine kleine Aenderung im Ausdrucke dabei nothwendig zu sein. Man könnte nämlich unterscheiden: Mitwirkungen zu Sünden, die sich auf ein Gemeinwesen, auf Kirche oder Staat, und zu Sünden, die sich auf eine einzelne Person beziehen. Diese sind wieder doppelter Art, entweder Mitwirkungen zu Sünden gegen die Gerechtigkeit, oder zu Sünden gegen eine andere Tugend. Wir können uns in eine möglichst vollständige Aufzählung der vorkommenden Fälle nicht einlassen, und werden darum nur zu einigen Fällen kurze Bemerkungen machen.

a. Es ist in Bezug auf unsere Frage ein großer Unterschied, ob eine Sünde, die gegen die kirchliche oder staatliche Gesellschaft gerichtet ist, ihren Bestand und das allgemeine Wohl und Gedeihen angreift, oder nur ein mehr oder weniger bedeutendes einzelnes außerwesentliches Gut derselben. In diesem letzteren Falle genügt (wenigstens wo es sich um den Staat handelt) zur Erlaubtheit der Mitwirkung sogar ein geringerer Entschuldigungsgrund, als wenn es sich um das Gut eines Einzelnen handelt; wie denn auch die Moralisten eine Defraudation des Staates verhältnißmäßig nicht so hoch anschlagen, wie eine Beeinträchtigung des Privatvermögens. Aber zu Sünden gegen den Bestand der Kirche oder des Staates ist eine Mitwirkung nie und nimmer erlaubt. Das Vergehen ist in diesem Falle so enorm, daß kein Entschuldigungsgrund die Mitwirkung rechtfertigen kann, und es ist deshalb so enorm, weil Wohl und Wehe nicht eines Einzelnen, sondern eines ganzen Volkes, der ganzen Menschheit damit zusammenhängt. Wie es ohne die Eine wahre Kirche, so ist es ohne ein geordnetes Gemeinwesen für den Menschen nicht möglich, sein jenseitiges Ziel, seine ewige Bestimmung zu erreichen. Aus diesem Grunde sind Principien zu erklären wie dieses: „das Gemeinwohl geht dem Wohle des Einzelnen vor“ und Entscheidungen wie die folgende: es darf kein Bürger und noch viel weniger ein Soldat im Kriege auch nicht um den Preis seines Lebens dem Feinde irgendwie behilflich sein, daß die eigene Armee oder der eigene Staat eine Niederlage erleide. Es mag in einzelnen Fällen

wohl seine Schwierigkeit haben, zu entscheiden, ob eine Sünde gegen den Bestand oder nur gegen ein einzelnes außerwesentliches Gut der kirchlichen oder bürgerlichen Gesellschaft sich richtet; allein wenn das einmal sicher gestellt ist, so scheint es uns aus dem angegebenen Grunde keinem Zweifel zu unterliegen, daß jede Mitwirkung unerlaubt ist. In einem übrigens vortrefflichen Schriftchen eines ungenannten Verfassers [1]) — wir wollen hier nur historisch referiren — wurde der Satz aufgestellt, „daß katholische Beamte unter Umständen ohne Gefahr einer Sünde ihre amtliche Mitwirkung zur Ausführung der sogenannten Maigesetze eintreten lassen können.“ Dieser Satz erhielt nicht die Billigung der höchsten kirchlichen Behörde; der hl. Stuhl hat vielmehr entschieden, es sei eine derartige Mitwirkung in keinem Falle erlaubt. Es wurde zwar mit vollem Rechte bemerkt, daß die Bedingungen einer erlaubten Mitwirkung, (eine indifferente Handlung und ein an sich sehr bedeutender Entschuldigungsgrund), auch hier wohl vorhanden sein können; allein in der 2. Auflage des genannten Schriftchens wurde der wahre Grund der Unerlaubtheit vom Verfasser ganz treffend angegeben, wenn er sagt [2]): „Wir haben es hier nicht mit einzelnen unzusammenhängenden kirchenpolitischen Verordnungen oder Maßregeln zu thun, von denen vielleicht die eine oder die andere, ohne daß die Kirche in's Herz getroffen würde, sich ausführen ließe und zu dieser Ausführung, wie die Moralisten sich ausdrücken, in einer entfernten, blos materiellen und daher erlaubten Weise mitgewirkt werden könnte. Nein, in diesen Gesetzen haben wir ein ganzes fein ersonnenes System von Kirchenvergewaltigung vor uns. Es sind diese einzelnen Gesetze und ihre einzelnen Bestimmungen eng verbundene Glieder einer Kette, welche die Freiheit der Kirche und ihre von Gott geordnete Verfassung zerdrücken und vernichten soll.“ Mit einem Worte, es handelt sich um eine Mitwirkung zu Sünden gegen den Bestand und das allgemeine Gedeihen der hl. Kirche.

b. Der hl. Alphons setzt den Fall, ein Mensch, der an einem Fasttage entschlossen ist, bei der nächsten sich ihm darbietenden Gelegenheit das Gebot der Kirche zu übertreten, kommt mit diesem Entschlusse in das Haus seines Freundes und verlangt Speise.

---

[1]) Drei Gewissensfragen über die Maigesetze. Mainz, Kirchheim. 1874.

[2]) Vergl. S. 93 ff.

Nun gibt es einige Moralisten, die der Ansicht sind, es könne ihm erlaubter Weise ein Mahl bereitet werden, weil die Sünde nun doch einmal jedenfalls begangen wird. Allein mit Recht verwirft der hl. Alphons diese Meinung, weil eine Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen einzig aus dem Grunde, weil die Sünde doch nicht verhindert wird, nicht erlaubt sein kann. Denn wenn sich Leute finden, die so pflichtvergessen sind, daß sie zur Ausführung einer Sünde ohne Weiteres die Hand bieten, so hört deshalb für Andere die Pflicht nicht auf, die Mitwirkung zu verweigern. Höchstens folgt daraus, was auch so ziemlich allgemein zugestanden wird, daß ein verhältnißmäßig geringerer Grund die Mitwirkung entschuldiget, falls die Sünde doch geschähe, auch wenn die Mitwirkung versagt würde. So könnte z. B. das genannte Verfahren gestattet werden, um den Freund, dessen Freundschaft von Bedeutung ist, nicht zu beleidigen und sich abwendig zu machen, um Schimpf- und Fluchreden zu verhindern, damit er nicht anderswo Aergerniß gebe u. s. w.

c. Ist es Hausbesitzern und Miethsherren erlaubt, Leuten, die ein religionsloses und sündhaftes Leben führen, eine Wohnung zu vermiethen? Diese Frage ist zu lösen nach einer anderen, welche von den alten Moralisten einstimmig gestellt, aber nicht einstimmig beantwortet wird: an liceat domum meretrici vel usurario locare. Eine Antwort mit bahnbrechender und entscheidender Begründung hat Valentia [1]) gegeben, dem Sanchez [2]) und viele andere gefolgt sind. Würde nämlich das Haus mit der Absicht gerade an derartige Leute vermiethet, damit sie ihr unsauberes Gewerbe treiben, ihr sündhaftes Leben führen können, so bestünde darin die Sünde der formellen Mitwirkung. Der materiellen Mitwirkung zu den Sünden, die von Miethsleuten in seinem Hause begangen werden, würde der Hausherr dann sich schuldig machen, wenn das Haus, sei es wegen seiner Lage, sei es wegen anderer Vorzüge, sich zu derartigen Zwecken besonders eignete und wenn die Sünden, falls sie diese Wohnung nicht bekämen, etwa ganz unterblieben. Außer diesen Fällen wird die Sünde der Mitwirkung nicht begangen, wenn auch im Hause ein sündhaftes Leben geführt würde.

---

[1]) Valentia, Comm. theol. tom. III. disp. 5. q. 20. p. 5. u. q. 21. p. 4.
[2]) Sanchez, Opus mor. l. 1. c. 7. n. 20.

Sporer[1]) meint zwar, wenn der Hausherr seine Wohnung ebenso gut und ebenso leicht (sine omni suo incommodo) einem anderen vermiethen kann, so sei er dazu verpflichtet. In Wirklichkeit wird eine solche Pflicht auch fast immer vorhanden sein, und jedenfalls würde ihn schon das religiöse Gefühl dazu drängen, wenn sich auch eine Pflicht von unserem Gesichtspunkte aus, wie uns scheint, nicht streng beweisen läßt. Wir müssen es aber, um nicht mißverstanden zu werden, scharf betonen, daß wir die vorgelegte Frage nur vom Gesichtspunkte der Mitwirkung besprechen. Wenn es unter dieser Rücksicht auch nicht jedesmal sündhaft ist, schlechten Leuten Unterkunft zu geben, so haben doch Seelsorger namentlich auf dem Lande das vollste Recht und die heiligste Pflicht, mit dem ganzen Feuer ihres Seeleneifers dagegen aufzutreten, denn es wird kaum je ohne Aergerniß und Verführung geschehen können, zudem wird wenigstens auf dem Lande durch Verweigerung dieser Unterkunft das Böse oft verhindert werden. Aber die Sünde der Mitwirkung würde von all' dem abgesehen dadurch wohl nicht begangen. Es findet eben zwischen dem Vermiethen der Wohnung an einen Menschen, der darin Sünden begeht, und der Hilfeleistung zur Ausführung einer sündhaften That ein großer Unterschied statt. Die Wohnung steht im Allgemeinen zur Sünde, die in derselben begangen wird, in einem ganz äußerlichen Verhältniß wie Luft und Wasser, während das zur Ausführung gebrauchte Mittel in die sündhafte That selbst hineingezogen wird. Man kann darum so wenig sagen, daß man zur Sünde mitwirkt, wenn man einem Sünder Wohnung gibt, als wenn man ihm Kleider oder Brod verkauft; das eine wie das andere braucht er zu seinen Lebensbedürfnissen und nicht als Mittel zur Sünde. Mit dieser Ausführung Valentia's stimmt ganz eine von Scavini citirte Entscheidung der Congregation der Propaganda, die auf die Anfrage von Missionären, ob es den Christen erlaubt sei, Wohnungen und Werkstätten an Heiden zu vermiethen, die darin Götzendienst treiben, geantwortet hat: Licere, si constet domos peti ad inhabitandum et officinas ad usum indifferentem; non licere tamen, si expresse petantur ad fanum construendum.[2])

---

[1]) Sporer, Théol. mor. decalog. tr. 5. c. 1. sect. 3. n. 90.

[2]) Scavini, Theol. mor. l. 2. tr. 8. n. 958.

Wie demnach der Hausherr für die Sünden, die in seinem Hause begangen werden, nicht verantwortlich ist, so macht er sich auch durch das Vermiethen der Wohnung an schlechte Leute ihrer Sünden nicht mitschuldig. In der Wirklichkeit werden aber die Umstände selten so gelagert sein, daß man sagen kann, es sei ohne besondern Entschuldigungsgrund erlaubt, sein Haus auch an schlechte Leute zu vermiethen. Und ein katholischer und gottesfürchtiger Mann wird es ohne Nothwendigkeit nicht thun, auch wenn er dürfte, er wird nicht gleichgiltig sein gegen die moralischen Eigenschaften der Bewohner seines Hauses; denn der Segen Gottes und der besondere Schutz der Mutter des Herrn kann nicht ruhen über einem Hause, in dem fortwährend die Sünde wohnt und der Satan herrscht und die Bosheit und Ungerechtigkeit um Rache zum Himmel schreit.

d. Einen Entschuldigungsgrund, wenn auch für gewöhnlich nur einen geringen, bildet das Unterthanenverhältniß, in welchem Kinder zu ihren Eltern, Diener zu ihren Herren, Untergebene zu ihren Vorgesetzten stehen. Da die Unterthanen Allen, die das Recht haben ihnen zu befehlen, Gehorsam und mehr oder weniger auch ihre Dienste schulden, sind sie verpflichtet, die Befehle derselben zu vollführen, und diese Pflicht bildet den Entschuldigungsgrund, von dem wir sprechen. Ueber einen allgemeinen Satz, der sich hierauf bezieht, sind die Autoren einig: ist die Mitwirkung eine mehr entfernte, so entschuldigt sie das Unterthanenverhältniß allein; ist sie eine nähere, so genügt die sola ratio famulatus nicht, sondern es wird ein bedeutenderer Grund erfordert. Soll aber angegeben werden, ob in einem einzelnen Falle die Mitwirkung eine entferntere oder eine nähere ist, ob das Unterthanenverhältniß allein entschuldiget oder nicht; dann gehen die Ansichten wieder auseinander. In einem Wuchergeschäfte das Geld zählen, empfangen, abgeben, die Buchführung besorgen; dem Herrn, der ausgehen will, um zu sündigen, vorher den Tisch bereiten, das Pferd satteln; der Herrschaft an Fasttagen Fleischspeisen bereiten und Derartiges halten viele Autoren für entfernte Mitwirkung und entschuldigen es durch die sola ratio famulatus. In einem und dem anderen der genannten Fälle und namentlich im letzten scheint der hl. Alphons einen bedeutenderen Grund zu verlangen; er meint, es dürfe nur dann erlaubt werden, wenn im Weigerungsfalle ein großer Nachtheil

zu befürchten steht: wenn der Diener mit vieler Mühe und schwerem Verlust einen andern Herrn suchen müßte; wenn er sofort aus dem Dienste gejagt würde; wenn er unfreundliche schlechte Behandlung, Schimpf und Tadel ertragen müßte u. s. f. Aus diesen Ursachen erlauben Andere etwas nähere Mitwirkungen, wie z. B. dem Herrn, der in schlechter Absicht in ein fremdes Haus gelangen will, die Leiter an die Mauer zu stellen und ihm beim Besteigen verhilflich zu sein u. dgl.

e. Am öftesten kommen wohl Geschäftsleute in die Lage zur Sünde des Nebenmenschen mitzuwirken; sie werden deshalb in dieser Frage von allen Moralisten ganz besonders berücksichtiget. Außerdem wird jetzt die Sünde der Mitwirkung vielleicht am häufigsten durch die Herstellung und das Halten schlechter Zeitungen begangen. Nur hierüber noch eine kurze Bemerkung. Schlechte Zeitungen nennen wir nicht Blätter oder Schriften, die hie und da einmal aus was immer für einem Grunde einen verwerflichen Artikel in ihre Spalten aufnehmen, sondern Blätter, die im Großen und Ganzen, sei es offen sei es verdeckt, antireligiöse und kirchenfeindliche Tendenzen verfolgen und darum ein Hauptmittel abgeben, um dem Glauben und der guten Sitte nicht nur Gefahren zu bringen, sondern die empfindlichsten Wunden zu schlagen, die in vielen Fällen gar nicht mehr geheilt werden. Aus diesem Grunde muß zunächst das Herstellen einer schlechten Zeitung und noch viel mehr der unberechenbar nachtheilige Einfluß, der durch dieselben in religiöser und moralischer Beziehung fortwährend geübt wird, als eine sündhafte That bezeichnet werden, zu deren Ausführung ebenso oft mitgewirkt wird, als geistige und physische Kräfte dabei sich betheiligen.

Daß die Redacteure und Alle, die als Mitarbeiter in schlechte Zeitungen schlechte Artikel schreiben, der Sünde der formellen Mitwirkung sich schuldig machen, ist einleuchtend. Wenn ferner ein katholischer Gelehrter von der Redaction eines glaubensfeindlichen oder unsittlichen Blattes angegangen würde, eine rein wissenschaftliche Spalte z. B. über die Himmelserscheinungen oder über Nationalökonomie oder dergleichen zu füllen, so würde er jedenfalls zur Herstellung eines schlechten Blattes und zu der Verführung und dem Aergernisse, kurz zum ganzen Unheil, das daraus entsteht, in irgend einer Weise mitwirken. Allein seine Mitwirkung könnte eine materielle sein. Mag er als ständiger Mitarbeiter der Redaction

gegenüber sich verpflichten, oder mag er ohne bestimmte Verpflichtung nur hie und da ihr einen Artikel zur Verfügung stellen; die Intention, durch die er das Sündhafte, in unserem Falle die schlechte Zeitung, will und billiget, könnte dabei immerhin ausgeschlossen sein; und da die Handlung, durch die er am Zustandekommen des Blattes sich betheiliget d. h. das Schreiben eines Artikels über Meteorologie oder Nationalökonomie indifferent ist, so könnte die Mitwirkung erlaubt werden. Es entsteht nun die Frage, von welcher Schwere und Bedeutung der Grund sein müsse, der eine solche Mitwirkung zu entschuldigen im Stande wäre. Wir zweifeln nicht daran, daß nur ein sehr schwerer Nachtheil, den er im Unterlassungsfalle zu tragen hätte, ihm die Mitwirkung erlaubt macht, der dann noch um so schwerer sein müßte, je mehr durch seine Arbeiten das Blatt gehoben und verbreitet würde; wenn er etwa ein kümmerliches Dasein fristen und schwere Noth leiden müßte und in anderer Weise seinen Lebensunterhalt sich nicht verschaffen könnte.

Eine weniger nahe Mitwirkung leisten die Setzer und Correctoren in den Druckereien. Daß sie formell zum Bösen mitwirken würden, wenn sie sich eigens zur Herstellung eines schlechten Blattes in Dienst nehmen ließen, ist aus dem Grunde klar, weil ein derartiger Dienst nicht übernommen werden könnte, ohne das Böse wenigstens implicite zu billigen. Treten aber Setzer und Correctoren bei einer Druckerei in Dienst, wo sie allerlei und unter Anderem auch schlechtes Zeug zu setzen bekommen, so sind sie, die reine Absicht vorausgesetzt, Dienern gleich zu achten, die im Auftrage ihres Herrn zur Ausführung von etwas Sündhaftem mithelfen sollen. Daß sie das Dienstverhältniß, die ratio famulatus wie die Alten sagen, allein dazu nicht berechtiget, scheint uns gewiß zu sein. Auch hier waltet die Pflicht ob, einen andern Dienst zu nehmen, und nur für den Fall, wo dieser ohne bedeutenden Schaden nicht könnte aufgegeben werden, wäre die Mitwirkung zu entschuldigen.

Die entfernteste Mitwirkung leisten dabei die Kräfte, die bei Versendung des Blattes beschäftiget sind. Diese dürfte ihr Dienstverhältniß, die sola ratio famulatus entschuldigen, wie den Briefträger der Dienst, den er versieht, berechtigt, auch schlechte Zeitungen den Abonnirten in's Haus zu bringen.

Nach den Mitarbeitern sind es die Abonnenten, die an der Ausführung dieses Werkes sich zunächst betheiligen. Wenn wir hier untersuchen, ob und wie die Abonnenten schlechter Zeitungen und Schriften sich versündigen, sehen wir vom Aergernisse, das ein Abonnent durch sein Beispiel, durch das Auflegen des Blattes auf dem Familientisch u. s. w. gibt, ferner vom Ungehorsam gegen das Gesetz der Kirche, das religionsfeindliche Blätter, und vom Naturgesetze, das unsittliche und den Glauben gefährdende Schriften verbietet, ab, und berücksichtigen nur die Sünde der Mitwirkung. Wer abonnirt, um eine schlechte Zeitung zu unterstützen, der wirkt formell zum Bösen mit; wer aber aus einem andern Grunde das Blatt hält, der wirkt materiell zur Sünde mit. An manchen Orten sind einige Blätter von der kirchlichen Obrigkeit namentlich verboten worden; wer in einem solchen Falle auf das Blatt abonnirt, der wirkt durch eine schlechte und sündhafte Handlung materiell zum Bösen mit, und nur wenn er sich vorher die Erlaubniß der rechtmäßigen Vorgesetzten verschafft hat, das verbotene Blatt halten zu dürfen, kann seine materielle Mitwirkung erlaubt werden. Was wird aber dazu für eine Ursache erfordert? Eine leichte reicht ganz gewiß nicht hin; die Mitwirkung ist zu nahe, und das Böse, zu dem mitgewirkt wird, ist zu groß. In den meisten Fällen sind es die industriellen Anzeigen, die Handelsnotizen, die Wechsel- und Coursberichte u. dgl., die diesen Blättern auch für Katholiken Werth verleihen. Wenn also derartige Notizen in guten Blättern nicht ebenso oder fast ebenso rasch und gut zu erlangen sind, daß ohne das glaubensfeindliche Blatt ein großer und bedeutender Nachtheil zu befürchten wäre, so mag die Mitwirkung immerhin entschuldiget werden; aber das Lesen des anderweitigen Inhaltes, namentlich insoferne er kirchenfeindlich ist, und das Mittheilen desselben im Familienkreise kann auch in diesem Falle nie und nimmer entschuldiget werden. Will ein katholischer Abonnent, dem ein solches Blatt nun einmal unentbehrlich ist, seiner Gewissenspflicht Genüge leisten, so darf er das Blatt mit Ausnahme des commerciellen Theiles selbst nicht lesen und darf dasselbe auch nicht in andere Hände kommen lassen.

Recensionen.

Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte der hl. Schrift von L. Ziegler. München. Literarisch-artistische Anstalt (Th. Riedel). 1879. 4°. VIII u. 136 S. Pr. 15 M.

Der Verfasser dieser Schrift hat vor einiger Zeit in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek in alten Handschriften, die aus Freising stammen, Italareste gefunden und veröffentlicht (Marburg, 1876). Die hier angezeigte Untersuchung war ursprünglich bestimmt, dieser Publication als Einleitung voranzugehen. Sie wuchs aber unter der Hand zu größerm Umfange an und erscheint daher gesondert.

Die Arbeit ist überaus gründlich und bietet so viel des Interessanten, daß ein eingehenderes Referat über ihren Inhalt berechtigt erscheint.

Die Hauptfrage ist die, ob es vor den großartigen Bibelarbeiten des hl. Hieronymus nur eine lateinische Bibelübersetzung gegeben habe, von welcher alle vorhieronymianischen Texte nur Recensionen waren, oder ob mehrere selbständige Versionen vorhanden waren. Ziegler vertheidigt letztere Ansicht und kann daher auch die Itala, von welcher Augustinus redet, nur für eine von diesen vielen vorhieronymianischen Uebersetzungen halten.

Der Verfasser sucht zunächst aus der Natur der Sache eine Mehrheit von vorhieronymianischen Bibelübersetzungen wahrscheinlich zu machen. Erheblicher jedoch ist das Zeugniß der Väter, besonders des hl. Augustinus. Von diesem Kirchenvater stammt der bekannte Ausspruch: „Die Uebersetzer der Bibel aus dem Hebräischen

in's Griechische lassen sich zählen, die lateinischen Uebersetzer (interpretes) aber durchaus nicht; denn sowie Einem in den ersten Zeiten des Christenthums ein griechischer Codex in die Hand kam und er einige Fertigkeit in beiden Sprachen hatte, machte er sich sogleich an's Uebersetzen (ausus est interpretari)"[1]). Dieses interpretari hat Wiseman[2]) im Sinne von emendare erklärt, Reithmayr[3]) neigt sich derselben Auffassung zu, wogegen Kaulen[4]) ohne Weiters dieses interpretari im Sinne von übersetzen nimmt. Ziegler weist nun darauf hin, daß Augustinus selbst (ep. 261, 5) das interpretari als übersetzen dem emendare gegenüberstellt und es fast überall im Sinne von „übersetzen" gebraucht.

Augustinus spricht auch sonst von mehreren Uebersetzungen. De doctr. chr. 2, 13 empfiehlt er zum vollen Verständniß der Bibel die Erlernung der Ursprachen, weil die „plures interpretes" oft einen Gedanken nicht so klar ausdrücken konnten, wie er aus dem Originale erhellt. Auch unterscheidet er zwischen wortgetreuen und freieren Uebersetzungen. An vielen Stellen redet er, wie S. 7 nachgewiesen wird, von einer numerositas oder varietas interpretum oder interpretationum.

Aber wie kommt es, daß bei Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und Hilarius Pict. öfters ein latinus interpres oder eine interpretatio latina erwähnt wird? Z. erklärt, dies sei keineswegs eine Hindeutung auf eine allgemein anerkannte Uebersetzung, sondern es sei damit nur der einheitliche Genius der lateinischen Sprache, die ratio latinitatis gemeint, wie auch an solchen Stellen dem Latinus oft der Graecus gegenüber gestellt sei

Der Verf. führt dann mehrere Stellen an, in welchen Augustinus selbst den Wortlaut verschiedener Uebertragungen gibt. Schon Rönsch hat auf mehrere solche Stellen aufmerksam gemacht, Z. vermehrt sie.

Aber auch andere Kirchenschriftsteller liefern Beweise für mehrere Uebersetzungen. So, wie es scheint, schon Tertullian (c. Marc. II, 9), deutlicher Ambrosius und Hilarius von Poitiers.

---

[1]) De doctr. Christ. 2, 11.
[2]) Essays on various subjects I. 24.
[3]) Einleitung in d. N. T. S. 267.
[4]) Einl. in d. hl. Schrift, S. 109. 110.

Hieronymus, der in solchen Fragen ganz besonders zu beachten ist, klagt in der Vorrede zu seiner Revision der Evangelien über die Verschiedenheit der lateinischen Texte und bezeichnet einen dreifachen Grund derselben: die mangelhaften Leistungen der Uebersetzer, dann ungeschickte Verbesserungsversuche der Bibelbesitzer, endlich Zusätze oder Aenderungen nachlässiger Abschreiber[1].

Aehnlich spricht er sich aus in der Vorrede zu den Sprüchwörtern, wo er über die imperiti translatores klagt, wie in der Vorrede zu Esther über die varii translatores, die Fehler in das Buch gebracht hätten.

Hieronymus redet allerdings auch öfter von einer editio vulgata oder vulgata translatio, communis editio, antiqua translatio. Damit meint er aber nach Z. nicht einen bestimmten und am meisten angesehenen und verbreiteten lateinischen Text, etwa die Itala, von welcher Augustinus redet, sondern er versteht darunter die Septuaginta in ihrer unrevidirten Gestalt gegenüber den spätern griechischen Uebersetzungen. — Wenn Hieronymus ferner ep. ad Sun. et Fretel. 66. bei der Psalmstelle 104, 30 von einer antiqua interpretatio redet, von welcher er im vorliegenden Falle nicht abgehen wollte, so versteht er darunter nach Z. keineswegs eine allgemein verbreitete Bibelübersetzung, sondern er meint nur das in Rom bis zur Zeit des Papstes Damasus übliche und wegen seines liturgischen Gebrauchs allbekannte Psalterium, dessen Wortlaut er bei seiner ersten Revision des Psalmentextes möglichst beibehielt. — Aehnlich verhält es sich mit der Stelle comment. in Gal. 5, 24, wo Hieronymus σὺν τοῖς παθήμασι mit cum vitiis übersetzt und dazu bemerkt, er habe παθήματα nicht mit passiones übersetzen wollen, weil die vulgata editio „cum vitiis“ habe. Auch hier ist unter vulgata editio nicht ein bestimmter, allgemein verbreiteter Text verstanden, sondern der Ausdruck bezeichnet nur den Gegensatz zu seiner neu entstandenen und noch nicht verbreiteten Recension. Hier möchte man am ehesten widersprechen, wenn nicht Z. (S. 16) durch sechs Citate dieser Stelle bei Augustinus, wo der Heilige

[1] Cur non ad graecam originem revertentes ea, quae vel a vitiosis interpretibus male edita (oder nach den Ausgaben der Vulgata reddita), vel a praesumptoribus imperitis emendata perversius, vel a librariis dormitantibus aut addita sunt aut mutata, corrigimus?

beständig „passiones" und nicht „vitia" schreibt, bewiese, daß Hieronymus die Itala nicht im Auge hatte.

Auch bei andern Kirchenschriftstellern haben derartige Ausdrücke ähnlichen Sinn. So stellt Gregor d. Gr. (moral. 20, 32) die nova translatio ex Hebraeo der vetus translatio gegenüber. Vetus translatio ist hier ein Collectivbegriff für die ältern lateinischen Texte, die aus der Septuaginta stammten. Auch hier wird Mancher sich zum Widerspruch geneigt fühlen, ebenso wie bei der Behauptung, daß Cassiodorus (inst. div. scr. c. 14.) unter antiqua translatio nicht einen bestimmten einzelnen Text im Auge habe.

Zur Bestätigung der Annahme mehrerer Uebersetzungen führt Z. noch Stellen aus Fulgentius, Primasius, Sedulius Scotus, Agobard und Walafrid Strabo an.

Wir wenden uns nun zu der Besprechung der bekannten Stelle Augustin's über die Itala: in ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae (De doctr. christ. II, 15). Z. weist zunächst die Sinnlosigkeit der für Itala vorgeschlagenen Konjekturen illa oder usitata nach, und beantwortet alsdann die Frage, weshalb Augustin nicht mehr als einmal, die anderen Väter gar nicht diese „italische" Bibelübersetzung erwähnen. Er meint, Augustinus habe doch öfters seine Itala im Auge, wenn er sie auch nicht eigens nenne; so redet er von einem Latinus, quem pro optimo legebamus (locut. Exod. 23.); auch scheint seine Empfehlung solcher Handschriften, die von Gegenden kommen, aus denen das Christenthum übermittelt wurde[1]), auf die Itala zu deuten, da das Christenthum für Afrika aus Italien gekommen ist. Daß andere Väter außer Italien von der Itala Nichts erwähnen, erklärt sich leicht; Itala ist eben nach Ziegler nicht der Name eines allgemein recipirten Textes. Augustinus zog diesen Text aus guten Gründen vor, Andere konnten vor und nach ihm bei ihren hergebrachten Texten bleiben. Daß die italischen Väter nicht von der Itala reden, ist begreiflich; nur in einem fremden Lande paßte eine Empfehlung gegenüber einheimischen Versionen.

Welches ist nun die Heimat der Itala des Augustinus? Eichhorn, Wiseman, Lachmann, Tischendorf u. A. glauben, sie sei

[1]) C. Faust. Manich. 11, 1.

in Afrika entstanden. Wiseman hat viele Afrikanismen nachzuweisen gesucht, und Andere sind ihm gefolgt. Aber u. A. ist ihnen B. Loch in dem Programm der Studien-Anstalt Bamberg von 1870 mit Erfolg entgegengetreten. Man hat hierbei schon dadurch gefehlt, daß man alle vorhieronymianischen Texte ohne Weiteres als Italatext behandelte, während sicher viele Texte vorhanden waren. Ganz wunderlich ist auch die Behauptung, Italien habe einer lateinischen Version nicht bedurft, da das Griechische dort so verbreitet gewesen sei.

Auf die Frage, warum denn ein (angeblich) in Afrika entstandener Text Itala genannt werde, hat Wiseman geantwortet, die afrikanische Urübersetzung sei in Italien überarbeitet worden; Lachmann und Tischendorf haben diese Ansicht adoptirt. Z. tritt ihr aber mit größter Entschiedenheit und überzeugend entgegen. Wiseman hat sicher die Stelle des Augustinus c. Faustum 11, 2[1]) unrichtig ausgelegt. Schon Reithmayr (Einl. in d. N. T. 263 ff.) hat übrigens diese Anschauung bekämpft.

Rönsch suchte den Namen Itala dadurch zu erklären, daß er sagte, die Uebersetzung sei nicht in der feinen Gelehrtensprache der Hauptstadt, sondern in der rauhen Provinzialsprache abgefaßt gewesen. Aber italus in dieser Bedeutung läßt sich bei Augustinus nicht nachweisen.

Die Itala ist also nicht in Afrika, sondern, wie schon der Name deutlich macht, in Italien entstanden. Ueber den Verfasser und die Zeit des Entstehens will Z. keine Vermuthungen äußern. Andere denken an apostolischen Ursprung, oder doch an die Zeit der Apostel[2]); aber Z. meint, es fehle an genügenden Nachrichten und Vorarbeiten, um dies zur Gewißheit zu machen.

Daß nun Augustinus wirklich eine italische Version bevorzugt und daß seine Bibelcitate derselben entnommen sind, zeigt eine Vergleichung seiner Citate einerseits mit denen anderer afrikanischer Schriftsteller, andererseits mit denen italischer Väter.

---

[1]) Augustin sagt, man müsse im Falle kritischer Bedenken recurriren ad exemplaria veriora vel plurium codicum vel antiquorum vel linguae praecedentis, unde hoc in aliam linguam interpretatum est. Wiseman sieht darin vier Fingerzeige, während offenbar die Stelle nur drei gibt.

[2]) Sabatier, Bianchini, Kaulen (Einl. S. 113).

Tertullian redet bekanntlich schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts von einer lateinischen Version, die in Afrika gebräuchlich war. Die zahlreichen Citate in seinen Schriften geben von der Beschaffenheit dieser lateinischen Bibel ein anschauliches Bild. Wie verhält sich nun der Text Tertullians zu dem des Augustinus? Er ist verschieden. Z. weist dies S. 29—35 durch eine Zusammenstellung aus den paulinischen Briefen nach[1].

Die biblischen Citate in den Werken des hl. Cyprian weisen wiederum eine auffallende Verschiedenheit von den Citaten Tertullians nach, so daß die beiden Schriftsteller verschiedene Uebersetzungen gebraucht haben müssen. Die Bibel Cyprians ist geschmeidiger im Ausdrucke, auch scheint sie auf einem reineren Originaltexte zu beruhen. Tertullian citirt offenbar häufig aus dem Gedächtnisse, daher die Verschiedenheit in seinen Citaten; dagegen hat Cyprian immer wieder denselben Wortlaut, so daß er aus einem vorliegenden Exemplar geschrieben haben muß. Auffallend ist dabei, daß Lactantius meist genau mit Cyprian übereinstimmt; er war bekanntlich Schüler des Arnobius aus Sicca in Afrika. Auch Firmicus Maternus aus Sicilien stimmt in seiner Schrift de errore prof. relig. genau mit Cyprian überein; ebenso der Afrikaner Primasius in seinem Commentar zur Apokalypse. Die Bibel Cyprians war demnach auch sonst in Afrika bekannt und im Gebrauche. Wie verhält sie sich aber zu der des hl. Augustinus? Z. stellt (S. 39—51) von der Genesis angefangen verschiedene Stellen der hl. Schrift nach der Septuaginta, Cyprian und Augustin neben einander. Das Ergebniß dieser Prüfung ist eine ganz auffallende Verschiedenheit der beiden Texte des Cyprian und Augustin, wie sie auch schon Sabatier erkannt hat, und die Gewißheit, daß ihren Citaten da und dort ein verschiedenartiger griechischer Text zu Grunde liegt. Im Ganzen ist die Bibel des hl. Augustin der Sprache nach noch correcter und gefälliger als die des hl. Cyprian.

Während also Augustinus in seinen Bibelcitaten von Tertullian und Cyprian so bedeutend abweicht, stimmt dagegen seine Bibel auffallend mit den Texten zusammen, die in Italien üblich waren. Schon Wiseman hat darauf aufmerksam gemacht. Eine gründliche

---

[1]) Irrig hält Kaulen (Einl. in d. hl. Schrift, S. 109) Tertullian's Bibel für die Itala.

Untersuchung weist auf den italischen Ursprung des Textes des hl. Augustinus hin. — Besonders unverkennbar ist die Uebereinstimmung der Citate des hl. Augustin mit der Vulgata, und eben dies ist auch ein Beweis, daß sein Text aus Italien stammt; denn der hl. Hieronymus hat bei seinen Revisionsarbeiten den in Rom üblichen Text zu Grunde gelegt und auch bei seinen Uebersetzungen denselben möglichst geschont. — Daß Augustinus eine italische Version gebrauchte, erklärt sich auch daraus, daß er in Italien zuerst die hl. Schrift genauer kennen lernte.

Z. wendet sich nun zur Widerlegung von Einwürfen gegen seine Annahme, daß Augustinus regelmäßig einen und zwar einen italischen Text benützt habe. Von seinen Erörterungen gegen Rönsch, der eine Itala im weitern und engern Sinne unterscheidet, und gegen Fritzsche, der wegen der Ungleichheit der Bibelcitate bei Augustinus die Einheit seines Textes leugnet, sei nur Folgendes erwähnt. Die Variationen in den Bibelcitaten des hl. Augustinus erklären sich besonders aus zwei Ursachen: 1) Augustinus hat oft eine Stelle nach dem griechischen Texte geändert, wo ihm der hergebrachte lateinische Text unrichtig oder ungenau erschien, wie er selbst ep. 261, 5 bezüglich der Psalmen ausspricht; 2) die meisten Abweichungen haben ihren Grund in dem incorrecten Zustande, in welchem uns der Text des hl. Augustinus selbst, namentlich durch Aenderung der Bibelstellen nach der Vulgata, vorliegt.

Derartige Variationen beweisen Nichts gegen die Thatsache, daß Augustinus einen lateinischen Bibeltext mit Vorliebe gebraucht hat. Es kann doch nicht zufällig sein, wenn einzelne höchst eigenthümliche Lesearten in den verschiedensten Schriften des Kirchenlehrers sich wiederholen. So liest man z. B. die Stelle Eccl. 1, 2 vanitas vanitatum in vielen seiner Werke in der sonderbaren Fassung vanitas vanitantium. Erst in den spätesten Werken findet sich vanitas vanitatum, und in den Retractationen sagt er, er habe in den Codices vanitas vanitantium gelesen und habe erst später entdeckt, daß der griechische Text vanitas vanitatum fordere. Der Verf. gibt S. 74 ff. noch viele ähnliche Beispiele. Zum Schlusse weist er nach, daß von den 872 Wörtern, welche Augustinus in seinen Schriften aus dem Hebräerbriefe anführt, 180 einmal und 46 zweimal wiederholt werden. Dabei liegen nur 21 Abweichungen vor. Von diesen sind 9 Lesarten aus der Vulgata

herüber genommen, 2 derselben nachgebildet; 2 sind sicher Druck- oder Schreibverstöße; 7 zeigen nur Verschiedenheit in der Wortstellung oder Satzverbindung, und so bleibt nur eine einzige wirkliche Variante. Ganz ähnlich verhält es sich in den übrigen Apostelbriefen. Der hl. Augustinus hat also bei seinen Citaten eine und dieselbe Uebersetzung benützt.

Dem Gesagten zufolge ist die Itala in den Werken des hl. Augustinus, freilich nur bruchstückweise und mitunter corrumpirt, zu finden. Hat sich nun nirgends eine Handschrift des italischen Textes erhalten, den Augustinus schätzte und empfahl? Ziegler hat wirklich als der Erste eine solche Handschrift entdeckt und herausgegeben (Italafragmente, Marburg, 1876). Obgleich nur fragmentarisch erhalten, ist sie doch durch Alter und Inhalt ehrwürdig. Diese aus dem 5. oder 6. Jahrhundert stammenden Fragmente gehörten früher der Freisinger Stifts-Bibliothek an und befinden sich seit der Säcularisation in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek unter dem Zeichen cod. lat. 6436 (Fris. 236). Bis jetzt haben sich 21 Pergamentblätter gefunden, welche Bruchstücke der paulinischen Briefe enthalten. Eine Vergleichung dieser Fragmente mit den Citaten des hl. Augustinus hat ergeben, daß der beiderseitige Text genau zusammenstimmt, so daß an der Identität der Freisinger Fragmente mit der Bibel des hl. Augustinus nicht zu zweifeln ist.

In einer Polemik gegen J. N. Ott, der diese Identität nicht anerkennen will, führt Z. Folgendes aus: Augustinus citirt aus dem in den Freisinger Fragmenten erhaltenen Stellen theils einmal theils öfter über 3500 Wörter; dabei ergeben sich nach Ott etwa 70 Abweichungen; unter diesen stimmen etwa 40 Lesarten mit der Vulgata überein und sind sicher interpolirt. Aber selbst 70 Abweichungen wären nicht im Stande, das einheitliche Gepräge der beiden Texte zu verwischen. Dies zeigt sofort eine Vergleichung jener Fragmente mit der Vulgata; da ergeben sich über 500 abweichende Lesarten. Obendrein lassen sich viele Varianten auf den ersten Blick als bloße Schreibfehler erkennen.

Um die gegnerische Behauptung, daß sich eine Verschiedenheit des Uebersetzungsprincipes zwischen den Freisinger Fragmenten und dem Texte des hl. Augustinus geltend mache, zu widerlegen, stellt Z. (S. 84—88) in drei Columnen Stellen aus diesen Fragmenten,

aus Augustinus und aus der Vulgata entgegen. In der That ist die Uebereinstimmung zwischen den beiden ersten Texten und deren Verschiedenheit von dem dritten sehr auffallend und kann nicht zufällig sein. Z. B. stimmt 1 Cor. 6, 3—9 in den Fr. Fragmenten wörtlich mit Aug. de doctr. chr. 4, 36 überein und weicht mehrfach, wenn auch nicht wesentlich, von der Vulgata ab. Aehnlich ist es mit den übrigen Stellen.

Nach den vorausgegangenen Untersuchungen glaubt Z. zu der Forderung berechtigt zu sein, daß man in Zukunft nicht mehr alle Texte vor Hieronymus einfach als Itala bezeichne. Um seine Ansicht, daß es neben der Itala des hl. Augustinus mehrere andere Uebersetzungen gab, noch mehr zu stützen, vergleicht er im vierten Abschnitte die vorhieronymianischen Texte.

Diese Texte liegen natürlich nur fragmentarisch vor, entweder in den Citaten der Väter oder in selbständigen Handschriften.

Die patristischen Citate (in Sabatier's Italaausgabe zusammengestellt) finden sich nicht blos in Schriften, die vor dem hl. Hieronymus verfaßt wurden, sondern auch noch später bis auf Gregorius d. Gr. Letzterer macht eine Grenzscheide zwischen den ältern Texten und der hieron. Vulgata. Er sagt, daß der apostolische Stuhl beide Texte gebrauche, macht aber aus seiner Vorliebe für den Text des hl. Hieronymus kein Hehl. Zur Zeit des Beda Venerabilis war der alte Text bereits außer Ansehen.

Z. stellt S. 91—100 solche Citate der Väter aus den Briefen der Apostel mit Beigabe des griechischen Textes übersichtlich zusammen. Der Eindruck, den die Verschiedenheiten machen, ist allerdings der, daß man nicht bloße Varianten einer Uebersetzung, sondern mehrere Uebersetzungen anzunehmen hat.

Die von Sabatier und Bianchini gesammelten handschriftlichen Texte vorhieronym. Uebersetzungen sind seit ihnen noch stark vermehrt worden. So haben wir durch Vercellone, Ashburnham[1]), E. Ranke viele Stücke des Pentateuchs kennen gelernt, von welchen Sabatier noch keine Handschrift kannte, und Ziegler selbst hat noch

[1]) Soeben hat Delisle in der Bibliothèque de l'école des chartes 1878, n. 5—6 über einen Pentateuchcodex zu Lyon berichtet, von welchem die durch Ashburnham veröffentlichten Fragmente ursprünglich einen Theil bildeten.

vor, einen bedeutenden Theil des Pentateuchs aus einem Münchener Palimpseste zu publiciren. — Auch hinsichtlich der prophetischen und der spätern historischen Bücher des alten Bundes ist manches Neue gefunden. Noch unedirt liegt zu Mailand in einer Handschrift aus dem 10. Jahrhundert das Buch Tobias, ebenso das zweite Buch der Machabäer. Ziegler selbst hat in München in einer gleichfalls aus Freising stammenden Handschrift einen vollständigen altlateinischen Text der Bücher Tobias, Judith und Esther gefunden und bereits zur Herausgabe vorbereitet. Auch für die übrigen Bücher ließe sich gewiß in Bibliotheken noch manche Handschrift finden[1]). — Auch im Neuen Testament ist seit Sabatier Manches gewonnen worden. Z. zählt die vorhandenen Manuscripte auf S. 107—111. Hierbei erfährt man u. A., daß er die Publikation eines Codex der 4 Evangelien, der sich in München befindet, in Angriff genommen hat. Z. klagt S. 111, daß das Material der vorhandenen Texte so sehr zerstreut und mitunter so schwer zugänglich ist, und wünscht, es möchte bald eine wissenschaftlich-gründliche Zusammenstellung der Bruchstücke veranstaltet werden. Sicher wäre er selbst zu solchem Werke ganz vorzüglich geeignet.

In den verhältnißmäßig doch nur geringen handschriftlichen Resten der alten lateinischen Bibelübersetzungen fällt die große Verschiedenheit der Texte sofort auf. Wie müssen da erst die latein. Bibeln von einander abgewichen sein, ehe der hieron. Text vorhanden oder als er noch ohne Ansehen war! Die Klagen des hl. Hieronymus über die Verschiedenheit der Texte werden dadurch erst recht begreiflich. Und die Verschiedenheit wird begreiflich, wenn man das Vorhandensein mehrerer Versionen annimmt.

Um Dies recht klar vor Augen treten zu lassen, stellt Z. S. 112 ff. einige Texte einander gegenüber. Es sind Fragmente aus dem Pentateuch nach dem oben erwähnten noch unedirten Texte

[1]) Das nicht kanonische 4. Buch Esdras hatte in dem bisher bekannten lat. Texte nach 7, 35 eine Lücke. Es war zu vermuthen, daß die vermißte Stelle, die in eigenthümlicher Weise von den letzten Dingen handelt, gewaltsam beseitigt worden sei; in dem Cod. Sangermanensis wenigstens ist das betreffende Blatt ausgeschnitten worden. Nun hat Rob. Bensly zu Amiens eine Handschrift aus dem 9. Jahrhundert gefunden, welche die Lücke ausfüllt. Seinen Fund hat er 1875 zu Cambridge publicirt.

des Münchener Palimpsestes und nach dem Texte eines von E. Ranke edirten Würzburger Codex nebst dem Texte der Septuaginta. In den Noten theilt er zugleich patristische Citate mit. Die Texte sind allerdings meist grundverschieden.

Im Folgenden (S. 119 ff.) macht Z. auf mehrere Uebersetzungsfehler aufmerksam, die in verschiedenen vorhieron. Texten sich finden. Auch sie sind ihm ein Zeugniß für die Selbständigkeit mehrerer Uebersetzungen.

Man könnte nun allerdings mit Rönsch zwischen Privatversionen und recipirten oder Gemeindeversionen unterscheiden und die fehlerhaften Texte unter die ersteren rechnen. Rönsch betrachtet den Codex Ashburnhamensis und Wirceburgensis als Privatarbeiten, die sich nur durch Zufall erhalten haben. Allein Z. weist für diese Uebertragungen eine größere Verbreitung nach, so daß man sie nicht als bloße Privatarbeiten betrachten kann (S. 120 ff.).

Z. gibt im Folgenden zu, daß alle ältere lateinischen Texte eine unverkennbare sprachliche Verwandtschaft zeigen, ohne die Folgerung eines gemeinsamen Ursprungs anzuerkennen. Die Verwandtschaft der Texte aber erklärt er besonders aus der gemeinsamen Quelle, aus der sie alle geflossen sind, nämlich aus der griechischen Bibel. Die griechische Bibel ihrerseits hatte aus dem hebräischen Original eine stark semitische Färbung herübergenommen, die sich natürlich auch auf die lateinischen Texte übertrug. Dazu kam dann die Scheu, etwas an dem hl. Texte zu ändern; am liebsten übertrug man Wort für Wort.

Mit dem Hauptresultat des Herrn Verfassers, daß es vor Hieronymus mehrere lateinische Versionen gab und daß man nicht die verschiedenen Texte blos als Recensionen der Itala ansehen darf, wird man wohl übereinstimmen müssen. Aber ob nicht doch die Itala des Augustinus, welche so oft auffallend mit den Texten italischer Väter und mit der Vulgata zusammenstimmt, wenigstens in Rom und Italien, vielleicht auch in Gallien, das meiste Ansehen genoß; ob der hl. Hieronymus nicht doch sie im Auge hat, wenn er von einer antiqua translatio oder communis editio redet; ob er sie nicht vorzugsweise seiner Vulgata zu Grunde legte, — das scheinen mir noch offene Fragen zu sein. Ich fürchte aber, daß Ziegler sie verneinen wird.

Möge der rüstige Forscher fortfahren in seinen mühevollen Arbeiten. Er will nur der Wahrheit dienen; darum hoffe ich, daß seine Forschungen der Kirche Gottes, der Säule und Grundveste der Wahrheit, zum Nutzen und zur Ehre gereichen werden.

Freising. Seisenberger.

Ἑορτολόγιον Πρόχειρον Ἀμφοτέρων Τῶν Ἐκκλησιῶν Τῆς Τε Ἀνατολικῆς Καὶ Τῆς Δυτικῆς. **Kalendarium Manuale** Utriusque Ecclesiae Orientalis Et Occidentalis Academiis Clericorum Accommodatum. Auctore Nicolao Nilles S. J., S. Theol. et SS. Can. Dr., horumque in C. et R. Univ. Oenip. Prof. P. Ord. Superiorum Permissu. Oeniponte. Felician Rauch. 1879. LXIV, 496 pp. in 8°.

Die Heortologie kann als Coefficient der Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, des Kirchenrechtes und der Dogmatik, der Pastoral und Liturgik in Universitäts-Vorlesungen nur fragmentarisch behandelt werden; die Erweiterung des lückenhaften Materials und seine Verwerthung muß den heortastischen Seminarübungen anheimfallen. Empfiehlt sich nun aber für letztere aus methodischen Rücksichten die Zugrundelegung eines zweckentsprechenden Handbuchs und hat es bislang an einem derartigen literarischen Hilfsmittel gefehlt, so ist die Lösung dieser akademischen Bedürfnißfrage für die Abfassung und Veröffentlichung des vorliegenden Werkes zunächst maßgebend gewesen. Allein der bereits durch seine Arbeit über den Computus, durch die Libri quatuor De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae u. m. a. Schr. hochverdiente Herr Verfasser bietet viel mehr als ein bloßes Enchiridion für studirende Kleriker; Referent gesteht, daß er wenige Geistesproducte kennt, welche, wie das *Ἑορτολόγιον*, dem kirchlichen Leben und der theologischen Wissenschaft zugleich die wesentlichsten Dienste leisten. Die in den Gegenden mixti ritus zu wiederholten Malen gemachte Wahrnehmung, daß die Einen sehr wenig von den Gebräuchen und Festen der Anderen verstehen, das durch den Defect von Synaxarien im täglichen Officium bedingte Nichtvertrautsein mit dem Terrain der *ἅγιοι ἑορταζόμενοι*, wird schwinden, und die Bemühungen der Schismatiker, mit antikatholischen Erklärungen versehene liturgische Drucke in Ungarn und Siebenbürgen zu verbreiten, werden illusorisch bleiben, wenn der Klerus

als Wegweiser und Antidoton diese Schrift von P. Nilles benützt, welche nach Inhalt und Form — um die Worte der Dedication an die hochwürdigsten unirten Bischöfe des österreichischen Kaiserstaats zu gebrauchen — nicht anders denn ad arctius occidentalem inter et orientalem Ecclesiam concordiae vincula nectenda beitragen kann.

Anlangend den mit staunenswerthem Fleiß gesammelten und kritisch gesichteten Apparat, der dem Heortologium einen eminent wissenschaftlichen Werth verleiht, so hat der Verfasser außer vier syrischen Kalendarien (dem Wright'schen a. d. J. 411, der Appendix zum Chaldäischen Brevier Röm. A. v. J. 1865, dem in Assemani's Bibl. Or. III. 380 fg. enthaltenen Nestorianischen Exemplar und der Mösinger'schen Abschrift aus einem Vatican. Codex des Jakob von Edessa) fünf in Athen, Constantinopel u. s. w. gedruckte griech. Hemerologien und Selenodromien, fünf mit ruthenischen Lettern in Lemberg, Czernowitz u. s. w. veröffentlichte Kalendaria graeco-slavica, ein Agramer Kalendarium slavicum (societatis S. Hieronymi) mit lateinischen Typen, drei rumänische Kalenderexemplare, und von griechisch-arabischen Kalendarien, neben drei römischen, dem Ferialofficium und dem Missale annexen Propaganda-Drucken a. d. JJ. 1830. 44. 51 mit syrischen Lettern den in der großen Offizin der Jesuiten-Missionäre zu Beyrut (Vgl. das heil. Land. Organ d. Ver. v. h. Grabe. XX, 191. Die Kathol. Missionen 1877. S. 139 fg.) mit arabischen Typen gedruckten Computus mensium etc. in den zwei Jahrgängen 1878. 79 sammt dem der arabischen Bibelausgabe v. J. 1877 einverleibten Kalendarium aller christlichen Nationen in Syrien, nicht minder den 1858 in Aleppo erschienenen Festkatalog der Armenier, Lateiner, Maroniten, Melchiten und Syrer, sowie die Kalendaria Sanctorum ad usum Graecorum Melchitarum disposita (Ang. Mai, Scr. Vet. IV. 46 fg.) ausgebeutet. Hiezu kommen das Horologium, Triodium, Pentecostarium u. s. w. in den Römischen und Venediger Ausgaben; das Basilianische Menologium; Symeon's des Metaphrasten Heiligenbiographien; die Menäen und die von Maximus Margunius neugriechisch bearbeiteten Synaxarien; das monumentale Riesenwerk der Bollandisten, zumal die im 11. Oktoberband der Acta Sanctorum enthaltenen, bahnbrechenden und überaus werthvollen hagiologischen Forschungen von P. Martinov über den Annus ecclesia-

sticus graeco-slavus; Ruinart's, Assemani's und Zingerle's Ausgaben der abendländischen und morgenländischen Martyrer-Acten; die Commentare von Morcelli zum Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae und von Mazochi zum Vetus marmoreum sanctae Neapolitanae Ecclesiae Kalendarium; Kulczynski's Specimen ecclesiae Ruthenicae; das als Hilfsmittel für die Interpretation des Heortologiums und als Beweismittel für den die Festsphäre berührenden Consens von Orient und Occident unentbehrliche Martyrologium Romanum mit den Anmerkungen von Cäsar Baronius; das aus 1500 griechischen und slavischen Manuscripten russischer Bibliotheken geschöpfte, zu Moskau 1875 fg. in 2 Bänden erschienene Kalendarium Orientis completum des gelehrten, aber in schismatischen Anschauungen befangenen Archimandriten Sergius; Quirini's Diatribe zu dem griechischen Quadragesimalofficium und Toscani's Animadversionen zu den Typica; ganz abgesehen von den einschlägigen Publicationen von Gretser, Thomassin, Lambertini, Pitra, Tondini, Pelesz, Gagarin, Levicki, Cozza-Luzi, Martin u. A. Für den hohen Grad der Glaubwürdigkeit der Quellen, aus denen die disparaten Elemente des Heortologiums entlehnt werden mußten, spricht der Umstand, daß, während der Verfasser das Griechische, Rumänische und Serbische selbst ex fontibus primigeniis eruirt hat, ihm für die arabischen Theile zumeist der berühmte Orientalist Bickell zur Seite stand, wogegen er die armenischen Stücke entweder den zu Constantinopel sich aufhaltenden Mitgliedern der Wiener Mechitaristen-Congregation (namentlich dem Hochw. Hrn. Erzbischof Balgy SS. 254. 291. 373) oder den Mechitaristen von Venedig verdankt. Ueberdies hat P. Martinov das Manuscript des Heortologiums nach den neuesten Arbeiten der russischen Gelehrten (des Archimandriten Sergius S. XXVIII, des Bischofs Porphyrius S. 178, des Erzbischofs Macarius von Nowgorod (S. 295) und den sonstigen slavischen Publicationen (SS. 104. 151 u. a.). revidirt, und ist durch diese fachmännische Autorität ersten Ranges die Zuverläßigkeit der aus den bezüglichen Büchern entnommenen Angaben verbürgt. Endlich sind die linguistischen Studien und Resultate von Benfey und Pott, von Wüstenfeld, Gutschmid, de Lagarde (SS. 55. 123. 289. 290) nicht außer Acht gelassen.

In den reichhaltigen Prolegomenen gibt N. einen statistisch-interessanten „Conspectus ecclesiae orientalis in Austro-Hungaria" (vgl. Neher, Kirchl. Geographie u. Stat. II. 244 fg. Silbernagl, Kirchen des Orients S. 279 fg.). Den katholischen Diözesen griechischen (ruthen. rumän.) und armenischen Ritus laufen die von der kath. Kirche getrennten Diözesen und Genossenschaften parallel. Von den 7.000.000 (ausschließlich der 500.000 in Bosnien und der Herzegowina) orientalischen Christen in Oesterreich-Ungarn sind über 4.000.000 katholisch, die übrigen schismatisch (S. XXI). Ein caput addititium beschäftigt sich mit dem durch Johann VIII. für Istrien und Dalmatien zugestandenen, von Urban VIII. und Innocenz X. bei Approbation des Missale und Breviers anerkannten slavo-lateinischen Ritus, der laut Benedicts XIV. Constitution Ex pastorali munere vom 26. August 1754 (Bullar. Pontif. S. Congr. de Prop. F. III. 336 sq.) im idioma slavum litterale cum characteribus Hieronymianis nach den in der Propaganda gedruckten Exemplaren ausgeübt werden soll; womit allerdings die heutige, von Parčic bezeugte Praxis in den Diözesen Zengg, Veglia u. s. w. (S. XXIV fg.) im Widerspruch steht; — ein Dualismus, der durch eine neue Recension der alten privilegirten Cultbücher zu paralysiren sein wird. Sehr instructiv sind sodann die präliminaren Excurse „de Kalendario et praecipuis libris liturgicis ecclesiae orientalis" (S. XXXVII fg.) und über die in den liturgischen Documenten häufiger vorkommenden termini technici ἀκολουθία, κανών, ᾠδή etc. (S. L fg.), woran sich der Abdruck eines die Diataxis der Hierodiakonia veranschaulichenden Specimens aus dem Constantinop. Typikon v. J. 1874 (S. LIX fg.) schließt.

Den Eingang des Heortologiums selbst bilden die exacten Texte der griechischen und lateinischen Kalendertabellen (S. 1—25) sammt gründlichen Glossen „de Kalendariorum dispositione atque ordine" (S. 26—31) und „de festorum divisione" (Specificirung des vierfachen Theilungsfundaments S. 32—40). Hiernächst beginnt die Diatribe, der Commentar über das Ἑορτολόγιον, speciell den ersten die unbeweglichen Feste der einzelnen Monate des Jahres umfassenden Theil (bis S. 374). In diesem Commentar bewährt N. seine vielseitige Erudition und seine meisterhafte Beherrschung

des immensen Apparats, der ihn in die glückliche Lage gebracht hat, die im Abendland meist noch unbekannten Resultate der neuesten Forschungen im Orient zu verwerthen und manches heortologische Dubium zu lösen. Wofern er sich der compendiarischen Anlage seines Werkes gemäß inmitten der sylva rerum mit Fingerzeigen begnügen muß, regt die Akribie seiner Citate dazu an, die Spuren der Quellen weiter zu verfolgen und in das Detail tiefer einzudringen. Außer archäologischen (z. B. S. 56 fg. über das Epiphaniefest, Wasserweihe und feierliche Taufzeit; S. 61 fg. 280 fg. über die Fastendisciplin; S. 92 fg. über Mariä Lichtmeß; S. 187 fg. über die Solemnität von Nativitas S. Joannis Bapt. und die damit zusammenhängenden Volksgebräuche; S. 345 fg. über die Lauren), kirchengeschichtlichen (z. B. S. 100 fg. 482 A. 1 über den russischen Metropoliten Alexius und die Beziehungen von Constantinopel zu Rom im 14. Jahrhundert; S. 103 fg. über die neuere auf Cyrill und Methodius bezügliche Literatur; S. 179 fg. über die Athosklöster unter dem Pontificat von Innocenz III.; S. 212 fg. über St. Wladimir und die kath. Anfänge der russischen Kirche; S. 235 fg. über Palamas und die Hesychasten des 14. Jahrhunderts) und in den Bereich anderer theolog. Disciplinen gehörigen Fragen kommen in der Diatribe besonders dogmatisch-kanonistische Momente zur Sprache. Jeder lieblosen Polemik abhold, ist der Verf. bestrebt, gelegentlich die zwei Fundamentalwahrheiten vom Primat und vom unfehlbaren Lehramt des Papstes und von der Unabhängigkeit der Kirche aus den liturgischen und patristischen Autoritäten der orientalischen Kirche zu erhärten. Führt er für erstere den positiven Beweis u. A. aus den Officien der hh. Silvester (S. 51), Leo I. (S. 107), Gregorius M. (S. 121), Martin I. (S. 137), Petrus und Paulus (S. 193), sowie den Schriften von Basilius M. (S. 48 fg.), Chrysostomus (S. 327 fg.), Theodor von Studium (S. 322 fg.) u. s. w., so ziehen sich einem rothen Faden vergleichbar durch den Commentar die Zeugnisse von Athanasius (S. 74), Gregor von Nazianz (S. 81), Isidorus Pelusiota (S. 94), Johannes Damascenus (S. 342 fg.) zu Gunsten der Freiheit und Autonomie der Kirche; womit die modern-kirchlichen Verfassungsbestimmungen in Griechenland und Rußland (S. 344; vgl. Schmitt, Krit. Geschichte der neugriechischen und der russischen Kirche. 2. Aufl. Mainz 1854. S. 163 fg.) unvereinbar sind.

Von den drei Beigaben zur Diatribe zerfällt die erste (De Kalendario Ecclesiae Occidentalis S. 375 fg.) in drei Abtheilungen, nämlich in ein die Lücken des griechischen Heortologiums ausfüllendes Verzeichniß der Sancti in Kalendarium Breviarii Romani relati (S. 376—387), in ein mit dem Kalendarium der Stadt Rom identisches Specimen anni ecclesiastici cum festis mobilibus (S. 388—402), so zwar daß der 28. März als Ostertermin maßgebend ist, und in Notizen über das römische Martyrologium und seine chronographischen Merkmale (S. 403—412). Die zweite *Προσθήκη* oder Appendix bringt drei Kalendarien, ein ruthenisches Kalendarium totius anni (S. 415 fg.), den arabischen Catalogus Festorum anni secundum computum omnium quinque nationum von Aleppo (S. 428 fg.) und das hinsichtlich der hh. Sabbas I. und Stephanus Orosius V. mit Martinov'schen Commentarien versehene Kalendarium Serborum Graeco-Orientalium (S. 439 fg.) vollständig zum Abdruck, um für ihre Vergleichung mit dem griechischen Heortologium in akademischen Uebungen eine synoptische Basis zu schaffen. Die dritte Stelle nimmt das kirchenrechtliche *περὶ τοῦ πενταχορύφου χράτους τῆς ἐκκλησίας* im Sinne des h. Theodorus Studita und von den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel handelnde *Πάρεργον* (S. 456—462) ein, welches die Unhaltbarkeit der Lieblingshypothese der Schismatiker von der göttlichen Einsetzung der Patriarchen darthut.

Ausführliche Indices von S. 463 fg. ab und eine für das Studium der Vitae Martyrum förderliche geographische Karte erleichtern den praktischen Gebrauch des vortrefflichen Werkes, dem aus innern und äußern Gründen ein günstiges Prognostikon zu stellen ist und als dessen Supplement (wie ich aus der Ankündigung auf dem Titelumschlag ersehe) die dritte Ausgabe des zum ersten Mal im J. 1868 gedruckten Commentars De rationibus festorum mobilium utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis unter dem nunmehrigen Titel: *Ἑορτολογίου ἀμφοτέρων τῶν ἐκκλησιῶν Μέρος β' περιέχον τὰς κινήτας τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ ἑορτάς* (Kalendarii utriusque ecclesiae Pars II complectens mobilia totius anni festa) demnächst erscheinen soll.

Dankbar für die mannigfachen Aufschlüsse, die ich durch das Heortologium erhalten, glaube ich mein Referat nicht auf vorstehende

Skizze beschränken, sondern noch einige Asterisken berühren zu sollen, die ich bei der Lectüre gemacht und die vielleicht zum Theil für den gelehrten Herrn Verfasser bei einer zweiten Auflage seiner Schrift nicht ganz werthlos sein werden.

1. In dem Abschnitt (S. XXXIV fg.) über den usus dogmaticus der Zeugnisse aus den liturgischen Büchern der orientalischen Kirche vermisse ich den Hinweis auf die Epistola Pii IX. ad Archiep. Leopoliensem Ruthenorum vom 13. Mai 1874 (Acta S. Sedis VII. 594), welche den „arctissimus nexus, quo cum dogmaticis doctrinis disciplina praesertim liturgica conjungitur et consociatur“ hervorhebt, sowie auf den sehr übersichtlichen und präcisen, aus dem Triodion, Pentecostarion, Menologion u. s. w. geschöpften Flosculus Veritatis de Ecclesiarum Unione ex variis Orientalis Ecclesiae libris studio RR. PP. Ordinis S. Basilii M. Balasfalvensium collectus olim et semel iterumque editus, nunc denuo novis recensitus curis (Romae 1862).

2. Ueber die Synaxarien (S. XLII fg.) vgl. Ferd. Wüstenfeld in den „Nachrichten v. d. K. Gesellschaft der Wissenschaften u. d. G. A. Univ. zu Göttingen“ 1878. N. 8. S. 314 fg., sowie dessen soeben begonnene Uebersetzung des koptisch-arabischen Synaxariums.

3. Eine jeden Zweifel ausschließende Erläuterung des liturgischen Ausdruckes οἶκος (S. LIII fg.) ist kaum möglich, die Rajewsky'sche Uebersetzung aus etymologischen Gründen unstatthaft, aber auch Pitra's Conjectur nicht viel mehr als ein Phantasiegebilde, die Goar'sche Deutung sprachlich und sachlich zu rechtfertigen, die Parallelisirung mit den italienischen Stanze im Sinne Quirini's zu modificiren.

4. Zu den rechtlichen Satzungen (S. 30 Anm. 1) betreffend das Verbot einer Vermischung der Riten liefert den besten Commentar Hergenröther im Archiv für kath. Kirchenrecht. N. F. I. 187 fg. Die theilweise Reciprocität im Bereich der Festtage ist mit der commixtio ritus nicht identisch und nur für die den dogmatischen Standpunkt der alten Liturgien verleugnenden Vertreter eines schismatisirenden Puritanismus ein Stein des Anstoßes.

5. S. 81: Die von Baronius i. J. 1580 verfaßte und Gregor XIII. dedicirte Vita S. Gregorii Nazianzeni ex ipsius potissimum scriptis collecta (Cod. Vallic. Q 34), deren Manuscript die römischen Oratorianer den Bollandisten Henschen und Papebroch zur Verfügung stellten, bildet die Grundlage der neueren biographischen Arbeiten über den h. Gregor den Theologen.

6. Neben Zingerle, Overbeck, Bickell hat sich um Ephräm Syrus (S. 84) auch Pohlmann durch seine in 2 Abtheilungen Braunsberg 1862.64 erschienene Commentatio critica Verdienste erworben.

7. Ueber die Bedenken gegen Eusebius von Samosata (S. 186) und den Dualismus zwischen den Angaben des hieronymianischen Martyrologs

einerseits und des vom Menologium abhängigen gregorianischen Martyrologs andrerseits vgl. m. Parergon p. 71 sq.

8. Unter den im letzten Decennium über den Primat veröffentlichten Werken (S. 196) ragt besonders hervor des gelehrten Orientalisten Vincenzi diesseits der Alpen zu wenig gewürdigte Schrift De Hebraeorum et Christianorum sacra Monarchia et de infallibili in utroque Magisterio (Rom 1875), die mit einer Paraenesis ad Patriarchas et Episcopos Nestorianos, Monophysitas, Jacobitas, Graecos, Armenos, Ruthenos ac caeteros extra ecclesiam romanam catholicam ad hanc usque diem factos schließt.

9. Die Andeutungen S. 215 Anm. 1 über den οἰκουμενικός-Titel finden ihre Ergänzung an dem, was S. 269 bemerkt ist. Der Verfasser bekundet in dieser vielfach discutirten Angelegenheit eine große Milde des Urtheils und sagt in gewissem Sinne mit Recht: „Joannem Jejunatorem non primum in hanc nomenclaturam invasisse"; allein die Thatsache, daß Johannes der Faster der erste war, der sich selbst mit dem Titel schmückte („Hic nimiae vanitatis nomen sibi primus usurpavit" Leo IX. bei Labbe IX. 954), und die Tragweite dieses stolzen Titels als Deckmantels für weitere Usurpationen mußten die Remonstrationen Gregor's des Großen provociren.

10. In dem S. 241 A. 2 hinsichtlich des jus Romani Pontificis concilia oecumenica convocandi iisque praesidendi citirten Text aus dem Schreiben Marcian's an Leo d. Gr. ist vor „convocandam synodum" die Präposition per (διὰ τῆς συγκροτηθείσης ταύτης συνόδου) ausgefallen. Der entscheidende Passus: σοῦ αὐθεντοῦντος findet sich übrigens auch in dem Ende 450 von Pulcheria an den h. Leo (Ep. 77. Baller. I. 1027; Migne, Ser. Lat. LIV, 906) gerichteten Briefe.

11. Parallel dem gewichtigen Zeugniß Aemilians von Cyzikus (S. 242) zu Gunsten der kirchlichen Autorität, das uns der Biograph des h. Nicetas aufbewahrt hat, läuft die gleichzeitige Erklärung Theodor's von Studium vor Leo dem Armenier gegen den byzantinischen Staatsdespotismus (vgl. Hergenröther, Photius I. 276).

12. Mehr als die historisch nicht verbürgte Notiz des Menol. Basil. über die Initiative, welche der h. Maximus in Sachen der Lateransynode v. J. 649 Papst Martin I. gegenüber ergriffen haben soll (S. 244), dürfte die auf dem erwähnten Concil verlesene Denkschrift Stephan's von Dor (Hefele, Conc. Gesch. III. 192 fg.) für die Anerkennung des Primats der Römischen Kirche Seitens der Orientalen von Bedeutung sein.

13. Steht gleich der Consens von Morgen- und Abendland in dem wesentlichen Kern des Festes Mariä Himmelfahrt (S. 245 fg.) fest und ist auch die jüngst von Alexander Lykurgos, dem griech.-schism. Erzbischof der Cycladen, irrthümlich negirte (vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. II. 213) Correlation der Ausdrücke dormitio (κοίμησις) und assumptio (μετάστασις) aus-

reichend constatirt, so läßt sich doch die materielle Abhängigkeit der, auf ein negatives Urtheil sich beschränkenden und von Inconsequenz nicht freizusprechenden Martyrologien Usuard's und Ado's (S. 245 A. 1) von dem apokryphen Transitus S. Mariae (S. 246 A 2) nicht verkennen, wie Al. Vaccari in seinem umfassenden Werk über die betreffende Frage (De corporea Deiparae assumptione in coelum . . . Disquisitio . . . Romae 1869) pag. 207 sq. nachgewiesen hat.

14. Sofern es sich um Orientirung über das Abgarbild von Edessa und die εἰκόνες ἀχειροποιηταί überhaupt handelt, hätte neben dem Syntagma von Gretser (S. 250) der auch auf die neueren Forschungen des Mechitaristen Samuelian u. A. Bezug nehmende Aufsatz von Hefele: „Christusbilder" (Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik II. 254 fg.) Erwähnung verdient.

15. Die durch den Ausdruck τοῦ ἁγίου μανδηλίου inducirte, von dem gelehrten, aber den Grundsätzen der Kritik nicht allweg Rechnung tragenden Ferrari ausgestaltete Fiction eines asiatischen Martyrers Mandelius (S. 251; vgl. Genethlius S. 158, Basilius S. 163, Notarius S. 307 der russischen Synaxaristen) erinnert an den analogen, aus dem Mißverständniß des griechischen Chrysostomustextes erklärlichen und mit der Geschichte des römischen Martyrologiums zusammenhängenden Fall der h. Xynoris (vgl. Benedict XIV. De Serv. Dei Beatif. IV, 2. 17. n. 9), deren Elimination durch Baronius erfolgte.

16. Mit dem Excerpt aus dem Werke von Balgy (Historia doctrinae catholicae inter Armenos etc.) zum 30. September (S. 291 fg.) dürfte, soweit auf die Beziehungen des h. Gregorius Illuminator zu Papst Silvester der Accent zu legen ist, das seit dem Pontificat Gregor's XIII. in einem Exemplar auch in Rom (Bibl. Vat. Mss. Armen. Cod. II.) vorhandene, uralte Document Tascianz kir (Epistola concordiae initae inter S. Silvestrum Papam et S. Gregorium Illuminatorem Apostolum Armeniae) zu verknüpfen sein, welches neuerdings Steph. Azarian (Ecclesiae Armenae Traditio de Romani Pontificis Primatu jurisdictionis et inerrabili Magisterio. Romae 1870. p. 60 sq.) als Hauptargument in der Primatsfrage verwerthet hat, ohne freilich in die Erörterung über Authentie oder Interpolation jener berühmten Urkunde näher einzutreten.

17. S. 294 fg. Machte sich zwar schon innerhalb der von Papst Urban VIII. „pro correctione Martyrologii ac Breviarii Romani" eingesetzten Specialcongregation (vgl. m. Parergon p. 86 sq.) die Ansicht von der Nicht-Identität des h. Dionys von Athen mit dem h. Dionys von Paris geltend und ließ sich deren Anwalt in seiner Motivirung von zutreffenden Gesichtspunkten leiten (l. c. p. 89), so konnte doch damals die Angelegenheit noch nicht als reif für einen amtlichen Spruch erscheinen; sie blieb daher der wissenschaftlichen Discussion anheimgegeben. Letztere hat aber nun wohl nach der allseitigen Lösung des Problems, wie sie Seitens der

Bollandisten (Oct. IV. 696 sq.) geboten ist, ihren endgiltigen Abschluß erreicht, und nicht minder scheint die Realität des h. Hierotheus mit der Aechtheit der unter dem Namen des Areopagiten vorhandenen Schriften auf gleicher Stufe zu stehen.

18. In der nicht blos dem kalendarisch-liturgischen Bereich angehörigen Differenz zwischen Griechen und Lateinern über den *μέγας* und den *μικρός* Jakobus und die dadurch bedingte Drei- oder Zweizählung (S. 299) ist unbedenklich dem Urtheil von Adalb. Maier (Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments S. 394 fg.) beizupflichten, daß, wenn zwar schon sehr alte Stimmen Jakobus, den Bruder des Herrn, von dem jüngern Apostel Jakobus unterscheiden, doch die neueren Vertheidiger dieser Unterscheidung darin keine Stütze finden können, da die apostolischen Urkunden die Identität der Person feststellen, und jenen Stimmen auch wieder ebenso alte Aeußerungen entgegenstehen.

19. Eine quellenmäßige Entwickelung der Primats-Lehre des h. Theodor von Studium (S. 321) besitzen wir von Joh. Richter im Mainz. Katholik 1874. H. 10. S. 385 fg.

20. Ueber die terminologisch-geographischen Voraussetzungen der scheinbar befremdlichen Bezeichnung des äthiopischen Bischofs Frumentius als *ἐπίσκοπος τῶν Ἰνδῶν* (S. 338) vgl. Peschel, Geschichte der Erdkunde SS. 168 210. 311.

21. S. 347: Durch die in Mailand 1875 in Angriff genommene Ballerini'sche Ausgabe der Werke des h. Ambrosius, dessen neueren Biographen Baronius mit seiner im Auftrag von Sixtus V. abgefaßten Vita S. Ambrosii (Cod. Vallicell. Q 35) den Weg geebnet, wird wohl den bisherigen Desiderien hinsichtlich der Textkritik und der Sonderung von ächten und unächten Producten Genüge geschehen.

22. Zu der sprachlich-antiquarischen Anm. 1 S. 354 über das cruciamentum sartaginis bieten die Ausführungen von Ruinart (Acta Martyrum ed. Ratisb. p. 217) im Commentar zu Prudentius Peristeph. Hymn. XI, 57 eine Ergänzung.

23. Der titulus christianitatis (S. 356), von welchem das Römische Martyrologium a. d. 20. Januar. in der Notiz über den h. Sebastian spricht, läßt sich nicht blos durch den *πίναξ* mit der Aufschrift: Hic est Attalus Christianus (Eusebius Kircheng. V, 2 S. 345 m. R.) erläutern, sondern erinnert auch an den Tertullian'schen „Krieg gegen den Namen Christ" (Nominis proelium est. Denique quid de tabella recitatis illum Christianum? etc. Apologet. c. 2) und an die Justin'sche Mahnung: *ὁ ἐλεγχθεὶς ὡς ἄδικος κολάζηται, ἀλλὰ μὴ ὡς Χριστιανός* (Ap. I. 7).

24. Abgesehen von anderen Gründen, die in letzter Zeit zu Ungunsten der Acten über den Martyrtod des h. Ignatius aufgeführt sind, ist S. 357 fg. die Thatsache erwähnt, daß in den syrischen Kalendern von Wright und Mösinger, sowie in Mazochi's Calendarium marmoreum Neapolitanum

das Martyrium auf den 17. October angesetzt wird, während die Acten den 20. Dezember angeben; eine Differenz, auf die ich kein zu großes Gewicht legen möchte. In der Frage nach dem Todesjahr des Heiligen pflichte ich der Ansicht von Mozzoni (Tavole cronologiche critiche della Storia della Chiesa universale illustrate con argomenti d'Archeologia e di Geografia. Venezia 1856) bei, der in seinem Excurs über die „Epoca del martirio di S. Ignazio" (Note al Secolo secondo s. n. 3) interessante Mittheilungen aus seinem diesfälligen Briefwechsel mit den berühmten Archäologen Borghesi und Cavedoni macht, namentlich des letzteren Glossen zu den chronologischen Daten der Acta Martyrii wiedergibt.

25. Für den Satz: In occidentali ecclesia constans et perpetua fuit consuetudo, ut Nativitas Christi ex vetustissima traditione celebraretur 25. Decembris (S. 362) ist in der vorliegenden Fassung kaum ein streng geschichtlicher Beweis zu erbringen; denn die „alte Tradition", auf welche Chrysostomus Bezug nimmt, und die indirecte Polemik des alexandrinischen Clemens gegen die Basilidianer und deren Feststellung des Geburtstages Jesu (vgl. Probst, Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. S. 265 fg.) berechtigen nur zur Annahme, Weihnachten sei schon im zweiten Jahrhundert zu Rom festlich begangen worden.

Breslau. Prof. Lämmer.

Historia verdadera de la Inquisicion, por D. Francisco Javier Rodrigo, Madrid, Al. Gomez Fuentenebro, tomo I. 1876; tom. II., III. 1877. 8° pp. 483, 538, 538.

La Inquisicion, por D. Juan Manuel Orti y Lara, catedratico de la Universidad de Madrid. Madrid, Aguado, 1877. 8° 315 pp.

Zur Geschichte der spanischen Staatsinquisition. Separatabdruck aus dem Werke: Die Kirchengeschichte von Spanien, von P. Pius Gams, O. S. B. Regensburg, Manz, 1878. 8.° 96 SS.

Die drei hier genannten Bücher erinnern uns nur zu lebhaft, daß auf dem Gebiete der Inquisitionsgeschichte, trotz der Vorzüglichkeit einzelner Arbeiten, im Ganzen der katholischen Literatur in Deutschland noch Manches zu leisten übrig bleibt. Wir dürfen es unverhohlen sagen: Es ist namentlich die principielle Seite der Frage, die in der gewöhnlichen Behandlung zu wenig bedacht wird. Man läßt sie gegenüber der rechtfertigenden Darstellung einzelner geschichtlicher Umstände des Inquisitionsinstitutes, die aus Unkenntniß oder Absicht entstellt zu werden pflegen, allzusehr und nicht zum Vortheile unserer Vertheidigungsstellung zurücktreten. Die katholische Wissenschaft muß allerdings sehr dankbar sein für die

durchschlagende, ja glänzende Zurückweisung, welche namentlich durch die Forschungen des Bischofs von Hefele über die Inquisitionsgeschichte zahlreiche eingerostete Lügen längst schon gefunden haben. Nachweise wie die seinigen über die unverantwortlichen Uebertreibungen Llorente's betreffs der Zahl der in Spanien Getödteten, oder die über den genauen Rechtsgang des Verfahrens, haben sich die Zustimmung abgezwungen. Aber gegenüber den fortgesetzten Angriffen hämischer Gegner wider die der Inquisition zu Grunde liegenden Prinzipien kann nur bedauert werden, daß in der Beantwortung der dieses Gebiet berührenden Fragen bei katholischen Schriftstellern nicht die erwünschte Uebereinstimmung herrscht. Wir tadeln Niemand, und beanspruchen kein entscheidendes Wort in dieser Discussion.

Daß aber eine solche Discussion sich nicht umgehen läßt, zeigen uns Aeußerungen gleich der neuesten von R. Wilmans gelegentlich der Anordnungen Gregor XI. vom 23. Juli 1372 über die Ketzergerichte: „Das sind um so bemerkenswerthere Maßregeln, als die Vertheidiger der römischen Kirche von jeher die blutigen von der Inquisition auferlegten Strafen auf die weltlichen Gerichte abzuwälzen versucht haben.“ [1]) An das Nämliche erinnert O. Peschel, der jener Zahlenverminderung den zuversichtlichen Satz entgegenhält: Es sei „sittlich ganz gleichgiltig, wie groß die Zahl der Verbrannten gewesen;“ der Gräuel sei kirchlich gebilligt. [2])

Der Verfasser des an erster Stelle genannten dreibändigen Werkes geht nun vor Allem gerade darauf aus, jene Grundsätze, welche den Gedanken der Inquisition hervorgerufen und ihr Verfahren geregelt haben, klar zu stellen. Er stimmt dabei im Ganzen mit seinem Landesgenossen Orti y Lara, dem Verfasser des zweiten viel kürzeren Buches, überein. Wie diese katholischen Spanier urtheilen, das soll im Nachfolgenden ein möglichst exaktes Referat darlegen. Wir selbst aber wollen, das sei ausdrücklich betont, bloß referiren, und zwar nicht allein in den Prinzipienfragen, sondern auch bei dem Thema über den speciellen Charakter der spanischen Inquisition. Bezüglich des letzteren wird von Andern zu erörtern sein, ob

---

[1]) Zur Geschichte der römischen Inquisition in Deutschland während des 14. und 15. Jahrhunderts, (Historische Zeitschrift von Sybel, 1879, 2. Heft) S. 195.

[2]) Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. 1858. S. 151.

Orti und Rodrigo die vielfach eingebürgerte Meinung, jene Anstalt sei eine reine Staatssache gewesen, mit Erfolg bekämpfen oder nicht. Die wichtige Streitfrage ist wenigstens durch das obige Schriftchen von P. Gams, dessen Stellung schon der Titel kennzeichnet, noch nicht entschieden. Der Leser wird dies ohne Mühe sehen. Was die Prinzipienfragen im Besondern angeht, so verweisen wir für nähere Auskunft auf das vortreffliche Werk von Cardinal Hergenröther „Katholische Kirche und christlicher Staat". Der erlauchte Verfasser trifft in den Ausführungen über „Bestrafung der Häresie und Inquisition" und über „Kirche und Glaubensfreiheit", mit denen er sich hoch über die bei uns sonst vielfach geäußerten Ansichten erhebt, durchgängig mit den Sätzen obiger Spanier zusammen, wiewohl er allerdings in der speciellen Frage nach dem Charakter der spanischen Inquisition wiederum von ihnen abweicht.

Wir betrachten hauptsächlich das erste der obengenannten Werke.

Der erste Band Rodrigo's spricht sich, nach einem allgemein gehaltenen Ueberblick des geschichtlichen Auftretens der Häresie, über die Natur der letzteren und über die Stellung des christlichen Staates sowie der kirchlichen Gewalt ihr gegenüber aus. Das Vorgehen beider Gewalten concentrirte sich in der Inquisition.

„Die Inquisition", sagt R. von diesem Institut im Allgemeinen, ohne Beziehung auf Spanien, „verdient jene Verurtheilung, die man über sie ausgesprochen, nicht, sei es, daß man sie unter legalem oder historischem oder kanonistischem Gesichtspunkte betrachtet. Sie wurde ausschließlich in der Absicht eingeführt, die dogmatische und sittliche Reinheit der Religion zu schützen. Indem der heilige Stuhl diese Tribunale schuf, handelte er kraft seiner Auctorität, veranlaßt durch die Bitten der weltlichen Mächte, und in Uebereinstimmung mit Gesetzen, die seitens eben dieser aufgestellt waren. Sein Vorgehen rettete Diejenigen vor der Strenge dieser Gesetze, welche sich reuig erwiesen. Durch verschiedene ökumenische und Provincialconcilien, durch katholische Schriftsteller, durch Kirchenfürsten von hervorragender Weisheit, durch Heilige, welche man auf den Altären verehrt, wurde die Einführung der Inquisition gutgeheißen. Und die gläubigen Anhänger der Kirche begrüßten das heilige Officium, indem sie in ihm die einzige Abhilfe gegen den allgemeinen Verfall der Religion erblickten. Nur die Häresie widersetzte sich ihm." (I, 192).

„In der christlichen Staatsordnung beschützt die bürgerliche Gewalt die Kirche mittelst weltlicher Gesetze. Sie erfüllt dadurch eine religiöse Pflicht; denn der Gesetzgeber muß für die Wahrheit und die Gerechtigkeit eintreten, und nur in der katholischen Kirche finden sich diese in vollem Sinne. In

dieser Voraussetzung ist auch der Antagonismus zwischen weltlichen und geistlichen Gesetzen ausgeschlossen; beide Klassen von Gesetzen führen vielmehr, wenn die weltliche Gewalt wahrhaft katholisch ist, zu ein und demselben Ziele hin. Wenn der bürgerliche Gesetzgeber die wahre Religion als Gesetz des Staates annimmt, dann kann und muß er zeitliche Strafen für die Verletzer der Religion festsetzen. Und so wie Moses die Anbeter der Götzenbilder als Abtrünnige der wahren Religion mit Todesstrafe belegte, so konnten auf gleiche Weise gewisse weltliche Gesetzbücher Abtrünnige und Ketzer bestrafen, welche unter der angegebenen Rücksicht zugleich Verächter der Staatsgesetze waren. [1]) (232. 233.)

Nach diesem längeren einleitenden Theile eröffnet der erste Band die Reihe der eigentlichen historischen Darstellungen mit dem Concil von Verona 1184, wo sich unter Initiative des Papstes Lucius III. die durch Kaiser Friedrich den Rothbart repräsentirte weltliche Macht mit der Kirche zum Einschreiten gegen die den allgemeinen Umsturz drohende Häresie verbündete. Es wurde u. A. bestimmt, daß die Grafen, die Barone und die Magistrate der Städte das eidliche Versprechen abzugeben hätten, bei vorkommender Gelegenheit die kirchliche Behörde nach allen Kräften in der Unterdrückung der Häretiker zu unterstützen, widrigenfalls sie weltlichen Strafen und selbst der Entziehung aller Würden verfallen sollten. Papst Lucius sanktionirte die getroffenen Maßregeln und ordnete an, daß nachdem die Bischöfe als besondere Bevollmächtigte

---

[1]) Nachdem Rodrigo den Ursprung und Charakter der christlich-römischen Gesetzgebung gegen Häretiker und Apostaten, die unter gewissen Umständen den Tod verhängte, entwickelt hat (I, 164 ff.), führt er Aeußerungen von Kirchenvätern an, womit sie diese Strenge im Prinzip billigten, oder an ihre Anwendung appellirten (190.) Es handelte sich jedoch hiebei, wie auch bei dem Vorgehen der Glaubensgerichte, immer nur um solche, welche durch die Taufe Glieder der Kirche geworden und als deren Rebellen anzusehen waren, nicht aber um Ungetaufte. Zwang gegen Letztere wurde von den Vätern und den Theologen nie gebilligt. — Für die Ueberzeugung der christlichen Vorzeit von der Erlaubtheit (nicht Nothwendigkeit) der vom Staate gegen hartnäckige Ketzer verhängten Todesstrafe hätte R. Bezug nehmen können auf S. Thom. Aquin. 2. 2. q. 11. a. 3. s.: Possunt non solum excommunicari sed et juste occidi etc. Bellarmin., De membris Ecclesiae lib. 3. cp. 21. s. Suarez, De fide Disp. 22. sect. 1. s. De Lugo, De fide Disp. 21. 24. Cf. Leon X. damn. error. 33 Lutheri: Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus.

des Papstes das geistliche Gericht geführt, alle Mittel der Belehrung und Ermahnung erschöpft, und das Schuldig auf Häresie gesprochen hätten, die hartnäckigen Ketzer dem weltlichen Arme überliefert würden. Durch die Starrsinnigkeit ihres eigenen Willens zogen sich die Unglücklichen die Todesstrafe zu. Rodrigo beleuchtet die Verbreitung und den Erfolg dieser Ketzergerichte, die überall dort von der Kirche eingerichtet wurden, wo die weltliche Gewalt mit dem Wunsche sie wirksam zu sehen und mit ihrer Unterstützung entgegenkam. Einen wichtigen Platz erhält hiebei natürlich die Geschichte Innocenz III. und der Albigenser seiner Zeit, sowie die Entwicklung der Inquisitionseinrichtungen in Südfrankreich nach dem Ende der traurigen Albigenserkriege.

„Der Papst besaß kraft seiner obersten über die ganze christliche Welt ausgedehnten geistlichen Gerichtsbarkeit das Recht, Tribunale einzusetzen, welche nothwendig erschienen für die Regierung der Kirche und die Erhaltung des heiligen Glaubens" . . „Die Regelung des Gerichtsganges in solchen Sachen steht nur der Kirche zu, und die weltliche Gewalt besitzt keine Competenz, die Ordnung dieses Verfahrens zu ändern," weil Glaubensverbrechen vor das Forum der Kirche gehören. Noch weniger durfte „die weltliche Gewalt der Ausübung jener kirchlichen Vollmachten hinderlich sein, soferne die Kirche die bürgerlichen Gesetze und die Staatsvorschriften, welche den göttlichen und kirchlichen Gesetzen nicht zuwider waren, befolgte." (268. 271. 273.)

Ueber das Zusammenwirken der geistlichen und der weltlichen Gewalt bei dem Vorgehen jener Ketzergerichte äußert sich Rodrigo wie folgt:

„Der Frevel an der wahren Religion ward seitens der Kirche mit kanonischen Strafen belegt; zugleich aber ahndeten die weltlichen Gesetze das nämliche Delict, indem dasselbe, gegen weltliches und gegen kirchliches Recht verstoßend, weltliche und kirchliche Strafen verdiente. Diesen Verhältnissen entsprang der Gedanke, beide Jurisdictionen, die weltliche und die kirchliche, in demjenigen Tribunale zu vereinigen, welches die kanonischen Strafen auflegte. Man hielt dafür, daß diese Gerichte in Betracht der Berührung beider Gewalten in dem nämlichen Objecte eine specielle Stellung einnehmen müßten. Gattung und Umstände der von ihnen zu richtenden Vergehen schienen dies nothwendig zu fordern. Und wenn sie auch im Uebrigen sich an die bürgerliche Praxis anlehnten, so machten doch die Umstände des Delictes Besonderheiten nothwendig."

„In der Hand der Inquisitionsrichter vereinigten sich also zwei Jurisdictionen, eine kirchliche und eine weltliche. Die erstere leitete sich vom Papste her, die zweite ertheilte der Fürst. Obschon beide Gewalten durch

das gleiche Tribunal ausgeübt wurden, bewahrte dennoch eine jede ihre eigene Natur. Die weltliche Jurisdiction des Richters ist nicht zu confundiren mit der Behandlung von Glaubenssachen durch denselben und mit den ihm kraft seines geistlichen Amtes zustehenden Maßnahmen hinsichtlich der Disciplin.“ (273).

Die Nothwendigkeit der Ertheilung weltlicher Jurisdiction an den Inquisitor leitet Rodrigo einerseits aus dem Umstande ab, daß mit den Glaubensverbrechen fast immer andere, bürgerliche Verbrechen verbunden waren, deren Behandlung vor einem getrennten Gerichte kaum durchführbar gewesen wäre, andererseits aus dem Abgange der Mittel auf Seiten des geistlichen Richters, dem Delinquenten mit jenem Nachdruck und Erfolg gegenüberzutreten, welcher wünschenswerth erschien. Diese Erwägungen waren namentlich bei der spanischen Inquisition vom 15. Jahrhunderte an für die Stellung, die den Richtern derselben zugetheilt wurde, maßgebend.

Ehe der Verfasser jedoch zu Spanien speciell übergeht, verbreitet er sich über die oberste Leitung der Inquisitionsgerichte durch den hl. Stuhl. Er führt die Darstellung hier bis zur Einsetzung der Congregation des hl. Offiziums durch Sixtus V. Dann betrachtet er die Inquisition in Italien, in Frankreich, Flandern, Belgien, Holland, Deutschland, Ungarn, Polen u. s. w. und liefert endlich ein Gegenbild der katholischen Glaubensgerichte durch Beschreibung der furchtbaren von Elisabeth von England in's Werk gesetzten Inquisition und Glaubensverfolgung.

Die beiden andern Bände des Werkes sind ausschließlich der spanischen Inquisition gewidmet. Es wird zunächst das Auftreten der älteren Glaubenstribunale in Spanien, vor der Zeit der sogenannten Staatsinquisition nämlich, untersucht. Nachdem dieses geleistet, entrollt uns Rodrigo in eingehender Darstellung ein Bild der religiösen und bürgerlichen Verhältnisse Spaniens in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wo die außerordentlich zahlreiche und begüterte jüdische Bevölkerung mit ihren Scheinbekehrten und zu gleicher Zeit die schleichenden Umtriebe der getauften aber rückfälligen Mauren die Länder Ferdinands und Isabella's in die größten Gefahren brachten. „Die Errichtung der Inquisition war in jener Zeit eine gebieterische Nothwendigkeit, nicht nur zur Durchführung der gegen die Glaubensdelicte bestehenden Gesetze, sondern auch um dem Lande die Einheit des religiösen Glau-

bens zu wahren, welche die wahre Grundlage der politischen Einheit und der nationalen Größe ist" (II, 69). Eine eigene Digression beleuchtet hier die voltairianischen Toleranzideen Llorente's und weist die Angaben dieses mit Willkühr verfahrenden und lügenhaften Schriftstellers über die Motive der Neu-Errichtung der Inquisition unter den genannten Herrschern zurück. Der ehemalige Sekretär der „Inquisition des Hofes" hat allzuviel Anklang gefunden mit seiner Behauptung, die Inquisition sei damals in Spanien von der römischen Kurie eingeführt worden, um derselben Herrschaft und Einfluß durch Unterjochung der Gewissen zu verschaffen, und sie habe die königliche Protektion nur deshalb erlangt, weil sie der Krone die bei den Güterconfiscationen gezahlten Gelder eingebracht hätte. Daß der heilige Stuhl übrigens sie eingeführt und im Ganzen begünstigt habe, ist bei Llorente beständige Voraussetzung. Viel genauer als bei ihm verfolgt der Leser bei Rodrigo die Geschichte der Einführung der neuen an die Stelle der alten theilweise untergegangenen Tribunale. Die Bullen des Papstes Sixtus IV. vom Jahre 1478 an, die Aufstellung eines Generalinquisitors und die Ertheilung päpstlicher Vollmachten an denselben, die Errichtung des obersten Rathes und die Abfassung der organischen Instruktionen für den Gerichtsgang werden mit Umständlichkeit erörtert.

Konnte bis zu diesem Punkte bei der Behandlung das Ganze der spanischen Inquisition ohne örtliche Trennung der Gegenstände in's Auge gefaßt werden, so muß sich beim Weiterschreiten der Historiker, entsprechend der Natur des Stoffes, einzelnen geographischen Gruppen zuwenden. Wir sehen es als einen Vorzug des Rodrigo'schen Werkes gegenüber der sonst mit Kunst geschriebenen Arbeit Llorente's an, daß ersterer, eben mit Hilfe der gedachten geographischen Gliederung, die Verschiedenheit der einzelnen Landestheile zu ihrem Rechte kommen läßt, während Llorente oft den allzu begründeten Eindruck macht, als habe er seine Manier der Realabtheilung hauptsächlich zu leichterer Durchführung seiner Fälschungstendenz gewählt; der plastische Hintergrund, wie er ihn braucht, und die willkührlichen Combinationen ließen sich von dem Verläumder bei seiner Methode leichter herstellen. Rodrigo führt uns geographisch zuerst durch Castilien, dessen Inquisitionsgeschichte 7 Capitel umfassen, sodann, nachdem die Tribunale von Murcia und von Logrono eigene Abschnitte erhalten haben, durch Aragonien

und Catalonien, durch Valencia, die Balearen und Navarra, endlich nach Portugal, Peru, Mexiko und den kanarischen Inseln.

Von großem Interesse sind die Concordienverhandlungen zwischen dem großen Rathe der Inquisition und den Ständen von Castilien, Aragonien und Catalonien, welche hienach noch in eigenen Capiteln betrachtet werden. Widerlegt die Geschichte derselben einerseits das Vorurtheil, als sei das Inquisitionsinstitut bei den Landesvertretungen nicht beliebt gewesen, und als habe es den Freiheiten des Volkes grundsätzliche Opposition bereitet (das gerade Gegentheil ist nach Rodrigo das Richtige), so zeigt sie andererseits, nach wie genauen Regeln bei den ganz unausbleiblichen Differenzen über die Competenzkreise die Stellung der Gewalten, des Landes, des Königs und der Kirche geregelt ward. Man sieht, wie überall die bestimmtesten und klarsten Anschauungen über die gemischte Vollmacht der Inquisitoren und über den zweifachen Ursprung ihrer Befugnisse (s. oben S. 552) zur Richtschnur der Festsetzungen genommen werden. Nichts dominirt weniger als finsterer Absolutismus. Die besten Kenner des geistlichen und des weltlichen Rechtes in jener Zeit führen die Entwicklung des populären Inquisitions-Institutes in bewußten und sichern Bahnen weiter.

Diese Concordien bilden bei Rodrigo den Uebergang zum dritten Bande, welcher sich vorzüglich mit zwei Aufgaben beschäftigt, nämlich mit einer detaillirten Erörterung des gesammten in den organischen Vorschriften angegebenen Verfahrens der Inquisitionsgerichte, und mit der Darstellung der einzelnen wegen hervorragender geschichtlicher Bedeutung oder auch wegen darüber verbreiteter Entstellungen wichtig gewordenen Processe. In Hinsicht des gerichtlichen Verfahrens zunächst begegneten wir nicht so viel Neuem, wie wir erwartet hatten. Es dürften hier aber, selbst nach den ausgezeichneten Arbeiten von Hefele noch, als sehr berücksichtigenswerth hervorgehoben werden die Nachweise unseres Werkes über die strenge Einschränkung des Inquisitionsvorgehens auf Verbrechen wider den Glauben oder wenigstens damit zusammenhängende Delicte; über die umsichtige Zurückhaltung, ehe Verhaftungsbefehle ertheilt wurden, und die hiezu vorgeschriebenen Erfordernisse; über die bis zu einem gewissen Grade sich erstreckende Heimlichkeit der gerichtlichen Maßnahmen, welche durch die Umstände nothwendig geboten war; über die Vorenthaltung der Namen der Belastungs-

zeugen gegenüber dem Angeklagten; über die Gefängnisse, welche im Allgemeinen wohlthuend gegen diejenigen anderer Gerichtshöfe abstachen; endlich über die dem weltlichen Gerichtswesen des Zeitalters entlehnte Tortur, ein vermeintliches Mittel zur Erforschung der Wahrheit, das jedoch, wo es vorkam, erst nach erbrachter semiplena probatio angewendet wurde und von den Instruktionen selbst als zweifelhaft und unzuverlässig bezeichnet, deshalb auch mit einem ganzen Apparat von Maßregeln gegen den Mißbrauch umgeben war. Schwer fällt gegenüber den maßlosen Ungerechtigkeiten vieler Beurtheiler der Inquisition weiterhin die von Rodrigo an häufigen Stellen und mit großer Vorliebe constatirte Thatsache in's Gewicht, daß diese Anstalt, bei aller den damaligen Rechtsgewohnheiten entwachsenden Strenge, Erhebliches dazu beitrug, die Schroffheit und Grausamkeit der weltlichen Justiz zu mildern. Sie brachte theils zu Anfang schon in dem überlieferten Justizverfahren Milderungen an, indem sie z. B. die Todesstrafe nicht so weit ausgedehnt wissen wollte, wie es durch die staatlichen Gesetze bestimmt gewesen wäre, theils reformirte sie nach und nach gewisse anfangs unvermeidliche Härten und veranlaßte durch ihr Beispiel die weltlichen Gerichte zu ähnlichen Verbesserungen.

Wenige deutsche Leser werden es sich indessen verhehlen können, daß der spanische Autor nicht selten doch mit allzu großer Emphase von dem Werth und den Einrichtungen der spanischen Inquisition spricht. Man wird sagen, daß er, indem er in so vielen Punkten durchschlagende und siegreiche Beweise auf seiner Seite sah, sich von seinem spanischen Patriotismus dann und wann beeinflussen ließ, und so zu allzu weitgehenden Behauptungen fortgeführt wurde. Kann eine gründliche Apologie durch die Aufklärung des objectiven Sachverhaltes für die Hauptseiten des Institutes geschaffen werden, so darf man damit, scheint uns, schon übergenug zufrieden sein; ein Panegyrikus aber hat sein Bedenkliches, wenigstens wenn man sich an das mächtige Eingreifen von Staatsinteressen und Staatsmacht in das Vorgehen der Inquisition erinnert. Rodrigo dürfte dieses letztere Moment, das faktisch sich einschlich, öfter in den Hintergrund gestellt und die Sache zu sehr von lebhaft und warm vertretenen Principien aus betrachtet haben.

Mit dem beregten Charakter des Buches, oder wohl mehr noch

mit der Art spanischer Schriftstellerei überhaupt, hängt dann auch eine andere Eigenschaft der Rodrigo'schen Darstellung zusammen, die wir tadeln müssen, die übermäßige Breite derselben und das häufige Vorkommen von reinen Wiederholungen. Anfangs hatte Ref. zwar beim Lesen oft den gar nicht unangenehmen Eindruck jener Sicherheit, jener umsichtigen Alles erwägenden Ruhe, wie ihn beispielshalber das Studium der langen Disputationen und Sectionen des Landsmannes Rodrigo's, Suarez, hervorzubringen pflegt, aber später machte die Repetition früher erörterter Gedanken bisweilen das Gefühl des Lästigen überwiegen. Und da wir bei allgemeinen Ausstellungen sind, so sei gleich hier beigefügt, daß auch die aufgenommenen Citationen vielfach die deutsche Genauigkeit missen lassen, sowie daß an gar vielen Stellen trotz der unbezweifelten Richtigkeit des Gesagten die Anführung von Belegen und zwar dem Original-Wortlaute nach erwünscht gewesen wäre. Bei den unten folgenden Mittheilungen aus Rodrigo werden wir aus unseren Collectaneen einen Theil einschlägiger Belegstellen als Ergänzung seiner Angaben anführen.

Was die im dritten Bande behandelten Einzelprocesse angeht, so erlauben wir uns zu drei der bedeutenderen einige Bemerkungen. Der Proceß des spanischen Theologen und Dichters Luis de Leon hätte mehr Aufmerksamkeit verdient. Der Verfasser begnügt sich hier, die Gesichtspunkte darzulegen, die zur Erklärung des Einschreitens der Inquisition wider den nachher für unschuldig befundenen Gelehrten dienen können. Nun erheischt aber doch daneben wenigstens ebensosehr die ganz auffällige Hinausschleppung der Streitsache durch fünf Jahre, voll von Mühsalen für den Angeklagten, eine Beleuchtung. Es fehlt auch zu dieser nicht an Material; denn man ist kaum über den innern Gang eines andern spanischen Inquisitionsprocesses so genau unterrichtet als über diesen, dessen Acten in der Coleccion de documentos von Salvá und Baranda Bd. 10 und 11 ausführlich vorliegen. Das Beste, was Rodrigo über diese Verhandlungen sagt, dürfte Folgendes sein: „Es besteht ein großer Unterschied zwischen einem Institute an sich und den Schwächen seiner Mitglieder und unvernünftig handelt der, welcher Beides mit einander vermengt. Geht man einmal auf letztere Weise mit den Gerichtshöfen vor, dann wird schwerer Tadel alle Tribunale ohne Unterschied treffen,

da nirgends der Fall ausgeschlossen ist, daß einmal ein Unschuldiger processirt, ja verurtheilt wird.“ (III, 248).

Bei Luis' Proceß war die Staatsgewalt nicht betheiligt; dagegen war sie enge in die Sache des angeklagten Erzbischofs von Toledo, Barthol. Carranza, und in jene des ehemaligen Ministers Philipp's II., Antonius Perez, hineingezogen. Von Carranza zeigt Rodrigo durch Belege, daß thatsächlich protestantische Elemente seiner Schriften, von zeitgenössischen Theologen wie Melchior Canus, Dominikus Soto und Franc. Sanchez nachgewiesen, gegen ihn in die Wagschale fielen; daß dieser Umstand, und nicht, wie man insgemein nach Llorente annimmt, Haß des Königs Philipp II. und politische Willkühr zu seiner Gefangennahme führte; daß endlich, was ebenfalls fast immer übersehen wird, der heilige Stuhl ausdrücklich die Autorisation zur Einleitung des Processes wider ihn ertheilte, indem Breven Paul IV. vom 7. Januar und vom 1. Juni 1559 für diesen besondern Fall von der sonst geltenden päpstlichen Reservation der Processe gegen Bischöfe, Erzbischöfe und Primaten dispensirten, bis dann später der heilige Pius V. aus guten Gründen es für zweckmäßig fand, die noch schwebende Sache vor sein eigenes Forum zu ziehen. Erst unter dessen Nachfolger Gregor XIII. kam sie bekanntlich in Rom zum Abschluß. Carranza mußte 16 unrichtige Sätze abschwören, welche unleugbar in seinen Schriften sich vorfanden, und derentwegen das heilige Officium vollgiltig berechtigt war, ihn als vehementer suspectus de haeresi zu erklären. Ist es aber wahr, daß Pius V., wie Llorente wissen will, die Absicht gehabt, den Erzbischof freizusprechen, oder ihn gar, wie Andere sagen (z. B. Graf von Falloux, Pius V., übersetzt 1873 S. 196), wirklich für unschuldig erklärt habe? Wir bedauern sehr, daß gerade an diesem Punkte Rodrigo schweigt und uns im Stiche läßt. Die letztgenannte Ansicht irrt jedenfalls, was schon aus Llorente (III, 296; französische Ausgabe, Paris 1818) klar hervorgeht. Die Wahrheit scheint zu sein, daß Pius V. unter Festhaltung der principiellen Verwerflichkeit von Carranza's Ansichten den Verhandlungen einen persönlich möglichst milden Ausgang angedeihen lassen wollte. Llorente benutzte hier Papiere, die nicht mehr vorhanden sind (und die er zerstört hat?). Die Manuscripte der Madrider Nationalbibliothek, welche Rodrigo sonst oft ausbeutet, sowie die für Carranza von ihm herbeigezogenen spanischen

Specialwerke scheinen ihm für obige Frage nichts ergeben zu haben.

Der großartige Proceß gegen Antonius Perez nimmt bei Rodrigo bedeutenden Raum ein. Das wichtigste Resultat für die Vertheidigung der Inquisition gegenüber der angeblich ungerechten Weise bloß von dem rachebrütenden Philipp durchgesetzten Verurtheilung Perez' dürfte darin bestehen, daß Perez nicht etwa bloß als Hochverräther, was schon vielfach nachgewiesen war, sondern auch wegen seiner irreligiösen Enuntiationen und seiner Verbindung mit den Calvinern die gegen ihn gesprochene Sentenz seitens der Inquisition verdiente. Von mancher Seite wird einem vermeintlichen Liebesverhältniß des Königs zur Fürstin Eboli, auf deren Gunst Perez eifersüchtig gewesen wäre, eine sehr piquante Rolle bei Flechtung des Knotens zugetheilt. Rodrigo's genauer Bericht über die Vorgeschichte des Processes schließt solche Erzählungen entschieden aus. Wir fügen bei, daß zu gleicher Zeit mit dem betreffenden Bande unseres Buches von G. Muro zu Madrid ein Werk erschien (Vida de la princesa de Eboli 1877), in welchem auf Grund einer bisher unbenützten Dokumentensammlung der Familie Altamira die Verläumdungen gegen den spanischen König hinsichtlich jenes Verhältnisses gründlich widerlegt werden.

Aus der Betrachtung der vielen einzelnen Processe gewinnt Rodrigo neuerdings den schon vorher von ihm aufgestellten Schluß: Die spanische Inquisition hatte zum Gegenstand nicht politische sondern religiöse Delicte, d. h. Vergehen gegen den Glauben, andere Verbrechen aber nur insoweit sie mit den letzteren verbunden waren.

Indem wir uns nun des Näheren den Ansichten Rodrigo's über den kirchlich-politischen Charakter der spanischen Inquisition zuwenden, referiren wir zunächst Einiges aus seinen Ausführungen über die doppelte Stellung und Vollmacht der Inquisitionsrichter.

„Der Papst ertheilte die Vollmacht, jene Tribunale einzuführen, nachdem die spanische Krone darum ersucht hatte. Die beiden höchsten Gewalten trafen in dem gleichen Ziele zusammen, indem den neuen Richtern apostolische und weltliche Auctorität verliehen wurde. Kraft der letzteren gingen sie innerhalb der bürgerlichen Gränzen vor. . . Der Staat hatte nämlich alle äußeren Verletzungen unseres heiligen Glaubens verboten, indem er solche als seinen Grundgesetzen zuwider und strafbar erachtete; er durfte fordern, daß Jene, welche seine Wohlthaten genossen, auch die diesbezüglichen

Pflichten gegen ihn erfüllten. Da nun andererseits über kirchliche Vergehen nur die Kirche urtheilt, so war es nothwendig, den kirchlichen Richtern (der Inquisition) zu den ihnen eigenthümlichen Vollmachten auch noch jenen Antheil von bürgerlicher Jurisdiction in die Hände zu legen, welcher für gewisse weltliche Sachen, soweit diese in Beziehung zu ihrer eigenthümlichen Competenz kamen, unerläßlich war. Ohne diese Einrichtung wären die Tribunale in der Wirksamkeit gehemmt, ja unnütz gewesen." (II, 127. 128.)

Rodrigo führt II, 163 einen Ausspruch von Zurita an, welcher von den Mitgliedern des Inquisitionsrathes sagt: „Sie hatten einerseits apostolische Vollmacht, welche ihnen durch den Generalinquisitor vermittelt wurde, andererseits eine vom königlichen Rathe verliehene Gewalt über alle Sachen, welche zur guten Verwaltung und Ausübung ihres heiligen Inquisitions-Offiziums gehörten." Daran knüpft R. die Bemerkung, unter diesem Gesichtspunkte, nämlich „ausschließlich in Bezug auf den bürgerlichen Theil der Befugnisse," könne allerdings die Einrichtung des Inquisitionsrathes den Herrschern Spaniens zugeschrieben werden. — König Philipp II. erklärte sich im Jahre 1553 über die Gewalt des höchsten Rathes der Inquisiiion, indem er in einem Erlaß vom 10. März äußerte, daß: die Räthe in dem der Gewalt des Papstes untergeordneten Gebiete (also in kirchlichen Dingen) ihre Befugnisse vom Papste hätten, in den übrigen Dingen aber vom König." (II, 167).

Eine Menge von königlichen Ordonanzen in Inquisitionssachen treten bei Rodrigo auf; dagegen nennen sich zu gleicher Zeit die Inquisitoren in ihren Verordnungen und richterlichen Sprüchen „apostolische Inquisitoren", und der Großinquisitor pflegt sich im amtlichen Stile die volle Bezeichnung zu geben: Generalinquisitor der ketzerischen Irrthümer und des Abfalles vom Glauben in allen Reichen und Herrschaften Ihrer Hoheiten, durch die apostolische Gewalt eingesetzt und bestellt. Man vergleiche das Dekret des Großinquisitors Diego de Espinosa v. J. 1568 bei Rodrigo II, 513, welches, was gleichfalls charakteristisch ist, durch königlichen Erlaß vom 17. Juli 1568 als bindend publicirt wurde und die Worte enthält, durch die betreffenden Verordnungen solle „der Dienst Gottes und derjenige Ihrer Hoheiten" befördert werden.

Hatte wirklich der heil. Stuhl an der Einsetzung und Leitung der Inquisition positiven Antheil? Wir stellen kurz das bei Rodrigo vorkommende hieher gehörige Material zusammen. Nachdem Ferdinand und Isabella bei Papst Sixtus IV. um die Einführung der Inquisition im Königreich Castilien gebeten hatten, wurde am 1. September 1478 das gewünschte Breve von diesem Papste erlassen, worin er die zu dem kirchlichen Amte nöthigen Vollmachten an jene Inquisitoren, zwei oder drei an der Zahl, übertrug, welche die Krone ernennen würde (ut inquisitores

nominare possent concessimus facultatem, sagt er hierüber im Breve vom 2. August 1483), und die nach dem gewöhnlichen Rechte vorzugehen hätten. [1]) (Rodrigo II, 70 f.) Am 17. September 1480 ernannten daraufhin die Herrscher die Dominikaner Magister Michael de Morillo und Baccalaureus Johannes de Sto. Martino zu Inquisitoren, zunächst für die Stadt und die Diözese Sevilla. Diese sprachen am 27. März 1481 das erste Urtheil auf Schuld der Häresie gegen fünf Judaisten aus und überlieferten dieselben, da sie hartnäckig blieben, dem weltlichen Arme, durch den sie getödtet wurden. Dann kamen jedoch Klagen gegen sie wegen zu großer Härte und unordentlichen Verfahrens an den heil. Stuhl. Nur um den König nicht zu beleidigen, dessen Botschafter in Rom für die moralische Rechtschaffenheit der Beiden seine Stimme erhob, beließ der Papst sie in ihrem Amte (Breve vom 29. Januar 1482: Michaelem et Joannem praedictos inquisitores esse volumus), bedeutete aber dem König ernstlich, er würde Andere an ihre Stelle setzen, wenn Jene nicht nach Recht und Billigkeit, zugleich mit den Ortsbischöfen und so wie es das Heil der Seelen verlange, vorgingen. Nicht lange nachher dehnte er ihre Gewalt über ganz Castilien und Leon aus (Eosdem Michaelem et Joannem . . . Castellae et Legionis regnis . . inquisitores apostolica auctori-

[1]) Merkwürdiger Weise ist dieses Breve ganz verschwunden, seitdem es von Llorente im Archiv des Inquisitionsrathes, benützt wurde. Den Wortlaut hat weder Llorente mitzutheilen für gut befunden, noch enthält ihn irgend ein anderer Inquisitionsschriftsteller. Wir haben auch vergeblich eigene Anfragen nach Madrid gerichtet. — Die Unzufriedenheit über die Ausfertigung dieses Breves, welcher Sixtus IV. in dem Breve vom 29. Januar 1492 Ausdruck gab, bezog sich offenbar nicht auf das Wesentliche der neuen Einführung, das im Gegentheil öfters vom Papste bestätigt ward, sondern auf formelle Punkte. Es waren darin ohne Vorwissen des Papstes bestimmte Klauseln weggeblieben, welche, wie es scheint, sicherer vor Mißbrauch schützen, das Verfahren leichter in den Weg der herkömmlichen Gewohnheit führen und insbesondere das übliche Zusammenwirken der Inquisitoren mit den Ordinarien hätten anbahnen können. Deshalb wurde alsbald, wie das letztangegebene Breve selbst andeutet, ein Schreiben erlassen, worin der Papst anordnete, in negotio hujusmodi juxta juris dispositionem per inquisitores et locorum ordinarios in simul esse procedendum. (Llorente IV, 347). Aber auch dieses Schreiben ist leider nicht bekannt. Das geheime Archiv des Vatikan dürfte alles Fehlende in Copien besitzen.

tate de fratrum nostrorum consilio ad nostrum et apostolicae sedis beneplacitum deputavimus, so im Breve vom 2. August 1483) und setzte Strafen für sie fest, wenn sie ihr Amt nachläßig oder nicht juxta sacrorum canonum instituta und secundum formam a jure traditam ausführen würden. (Ib.)

Sixtus war öfters zu Ermahnungen der Milde an die Herrscher veranlaßt. So schreibt er in dem zuletzt angeführten Breve die denkwürdigen Worte: Quia sola clementia est, quae nos Deo quantum ipsa natura praestat humana, facit aequales, regem et reginam praefatos per viscera domini nostri Jesu Christi rogamus et exhortamur, ut illum imitantes cujus est proprium misereri semper et parcere, suis civibus hispalensibus et ejus dioecesis indigenis erroremque suum cognoscentibus ac misericordiam implorantibus parcere velint etc. In diesem Breve nennt der Papst jedoch das mit der Einführung der Inquisition begonnene Einschreiten gegen die Abtrünnigen res a nobis tantopere concupita; er hatte in seinen apostol. Breven vom 23. Februar 1483 und vom 25. Mai 1482 gleichfalls nicht unterlassen, das Rühmliche des Eifers der Herrscher an sich hervorzuheben und anspornend zu beloben.

Wie die kirchliche Autorisirung der genannten ersten Inquisitoren, so ging auch eine erste wichtige Regelung der Verfahrungsweise des neuen Institutes vom Papste Sixtus aus, indem derselbe zur Vermeidung der häufigen Appellationen nach Rom, welche oft nur als Ausflucht und um den gerichtlichen Gang zu lähmen unternommen wurden (ex quo tardabatur officium inquisitionis memoratum), im Juni 1483 den Erzbischof Don Inigo Manrique von Sevilla zum päpstlichen Appellationsrichter der Inquisition erhob. (Nos tunc venerabilem fratrem nostrum Ennecum, archiepiscopum Hispalensem, judicem delegatum in omnibus et singulis hujusmodi appellationum causis quomodolibet ad sedem praefatam interpositis . . . auctoritate apostolica fecimus, constituimus, et etiam deputavimus ad nostrum (et) praefatae sedis beneplacitum. Breve vom 2. August 1483).

Als trotz dieser Einrichtung, sei es in Folge der Willkühr der Inquisitoren, sei es durch Einfluß des Staates, dessen eifrige und wohl auch übereifrige Betheiligung an der Inquisition durch eine von den neuen Christen gefährdete Lage begreiflich wird, sich

Mängel in der regelrechten Führung der Justiz herausstellten, war es wieder der hl. Stuhl, welcher auf von Spanien ergangenes Ansuchen ein Amt von höchster Bedeutung für die Inquisition schuf, indem er den Großinquisitor einführte. Zwischen dem 2. August und dem 17. Oktober 1483 übertrug Sixtus IV. die geistlichen Vollmachten dieser Würde zuerst an den Dominikanerprior von S. Cruz in Segovia, Thomas Torquemada. Dieser sollte die Leitung des ganzen Inquisitionsgeschäftes führen, seine apostolische Mission auf Andere übertragen dürfen, und insbesondere statt der früher damit betrauten Stelle die an den heil. Stuhl gerichteten Appellationen als Vertreter des Papstes annehmen. Es erfolgte dann durch den Papst die örtliche Erweiterung des dem Großinquisitor zuerst zugewiesenen Jurisdictionskreises. Sixtus IV. unterstellte nemlich dem Neuernannten am 17. Oktober 1483 auch das Königreich Arragonien, indem er den bisher daselbst in Folge älterer Einrichtung wirksamen Inquisitoren die eigene Jurisdiction entzog. (Te generalem haereticae pravitatis Inquisitorem in omnibus regnis ac dominiis et terris praedictis per diversas litteras suas instituit et deputavit; so Innocenz VIII. an Torquemada in seiner Bulle vom 11. Februar 1485 abgedruckt bei Rodrigo II, 101 ff., worin er denselben, ebenso wie Sixtus es gethan, bevollmächtigt, sich andere geistliche Personen beizugesellen, qui pari jurisdictione et facultate et auctoritate fungantur). Torquemada setzte alsbald vermöge der ihm verliehenen päpstlichen Vollmacht sog. Hilfsgerichte, Untergerichtshöfe, ein. — Doch es würde uns zu weit führen, wollten wir die von Rodrigo dargestellten Maßnahmen des heil. Stuhles, womit derselbe sich bei der Aufrichtung der Tribunale betheiligte, alle anführen.

Einen gewissen Abschluß fand die Gründung noch im Jahre 1483, als unter Einverständniß und Billigung beider Gewalten, der kirchlichen und der weltlichen, der Inquisitionsrath (Consejo supremo) dem Großinquisitor zur Seite gestellt wurde. Er bezweckte hauptsächlich eine leichtere Erledigung der Appellationen, wozu Torquemada die Mitglieder desselben subdelegirte, und sorgsamere Ueberwachung der Untergerichtshöfe. Torquemada setzte diesen Rath ein „kraft der Vollmachten, die er zur Delegation seiner Auktorität (vom Papste, siehe oben) erhalten hatte.“ (Rodr. II, 163).

„Der Papst approbirte die Einsetzung dieses Rathes, nachdem ihm vorgestellt war, daß die bisherigen Appellationsrichter bedeutende Verschleppungen der Geschäfte nicht hätten hindern können. . . . Der Großinquisitor handelte weise, indem er seine Vollmachten an geistliche Personen seiner Wahl übertrug und so ein Centrum der Justiz schuf, welches die Sprüche der niedern Tribunale prüfte. Diese Maßnahme Torquemada's beweist auch, daß er in der Ausübung seiner Macht nicht willkührlich auftrat."

„Da die Räthe und die Hilfsinquisitoren weltliche Gerichtsbarkeit empfingen, so konnte diese nur von dem Könige ausgehen; diese Richter entbehrten aber der kirchlichen Gewalt, bis ihnen dieselbe von dem Delegirten zugetheilt wurde. Der König ernannte die Räthe auf Vorschlag des Großinquisitors, und indem der letztere die Wahl approbirte, ließ er auf die Gewählten seine apostolische Auctorität übergehen" (II, 164).[1]) Die Inquisitionsräthe waren nicht bloße Consultoren, wie man fälschlich gesagt hat, um Beweise für die angebliche Allgewalt des Großinquisitors aufzustellen. Sie hatten nicht bloß berathende, sondern auch beschließende Stimme, gemäß der von Leo X., Clemens VII. und Julius III. ausgestellten Bullen, auf welche der Rath von Castilien am 8. Januar 1704 seinen Rechtsausspruch stützte" u. s. w. (169)[2])

---

[1]) Auf die staatliche Seite der doppelten Gewalt des Rathes ist der Ausspruch des Königs Ferdinand an Ximenes zu beziehen: „Wißt Ihr nicht, daß wenn dieser Rath eine Gerichtsbarkeit hat, der König es ist, von dem er sie hat?" Bemerkenswerth erscheint, daß Llorente, in ziemlichem Gegensatz zu jener Theorie, welche in den Rathsmitgliedern nur „königliche Beamte" und Förderer des Absolutismus der Krone erkennt, aus den ihm vorliegenden Dokumenten sogar ersehen wollte, daß der Rath die Rechte des Königs beeinträchtigt und Vieles unter dem Titel kirchlicher Befugniß in seinen Bereich gezogen habe, was königlicher Entscheidung hätte unterstehen müssen (Llorente I, 174: usurpation des droits du souverain.)

[2]) Wir fügen den Nachweisen und Zeugnissen bei Rodrigo folgende Stellen bei: Inquisitores a quocunque eligantur semper ab apostolica sede habent auctoritatem immediate . . . Papa concedit Inquisitori generali potestatem deputandi seu nominandi Inquisitores. So Lud a Paramo. (De orig. et progressu Officii s. Inquisitionis, Matriti 1598, lib. 3. q. 2. nr. 22. nr. 40. pag. 522, 525.) — Cäsar Carena schreibt: Quod autem Inquisitores sint delegati a SS. Domino nostro, patet manifeste; nam loquendo de supremo Inquisitore in regnis Hispaniarum, quum ad nominationem regis ac Domini nostri deputetur per breve apostolicum, ut videre est ex Gonzalez de Avila . . Lud. a Paramo etc., certum mihi videtur, non posse dubitari, quin Supremi Inquisitores illorum regnorum sint judices a summo Pontifice specialiter delegati. . . . Supremi Inquisitores in regnis Hispaniarum ad nutum Summi Pontificis sunt amovibiles. (Annotationes Carenae ad Guid. Fulcodii Card. quaestiones

Die Stellung des Großinquisitors an der Spitze des Inquisitionspersonals, dem er die geistliche Jurisdiction verlieh, wurde bestätigt von Alexander VI. 1494, Julius II. 1507, Leo X. 1518, Clemens VII. 1529 und 1532 und Paul III. 1539 u. s. w.

Alle Großinquisitoren pflegten beim Antritt ihres Amtes mit den bezüglichen geistlichen Vollmachten vom heiligen Stuhle neu bekleidet zu werden, eine Thatsache, die Niemand in Abrede stellen kann. (S. die Liste der diesbezüglichen Bullen bei Rodrigo II, 116 ff.) In Frage darf höchstens die Bedeutung der vom König ausgegangenen Ernennung dieser Großinquisitoren kommen, und da gibt die Parallele mit der Nomination der Bischöfe durch die Fürsten den erwünschten Aufschluß. Nicht durch diese weltliche Nomination erhalten die Bischöfe Würde und Vollmacht ihres Amtes, sondern durch die nach der Nomination erfolgende Präconisation durch den Papst. So waren denn auch die Leiter der Inquisition Großinquisitoren nicht kraft königlicher Ernennung, sondern kraft der an sie gerichteten päpstlichen Bullen, ebenso wie die Unterbeamten des Großinquisitors und die Räthe, so weit sie der König ernennen durfte, Inquisitoren u. s. w. nur wurden kraft der mittelst des päpstlichen Großinquisitors an sie übertragenen Vollmacht.

Die Päpste hatten aber auch engen Antheil an der Ueberwachung, Regelung und Leitung der spanischen Inquisition Statt der Wolke von Einzelbelegen, die Rodrigo hiefür beibringt, führen wir nur die Hauptrichtungen der bezüglichen Thätigkeit des heil. Stuhles vor. Von den Päpsten gehen genaue Vorschriften für den Gang des Verfahrens aus; sie entscheiden in streitigen Fällen über die Befugnisse der Inquisitoren; sie schränken diese Befugnisse ein, und zwar sowohl in Rücksicht auf Personen (hierarchische Grade, Orden u. s. w.), die sie der Jurisdiction der Glaubensgerichte entziehen, als in Rücksicht der vor das Forum der letzteren gehörigen Gegenstände; aber je nach Bedarf vermehren sie auch diese Gegenstände, ebenso wie sie gelegentlich das Territorium der Wirksamkeit des Institutes erweitern. Sie bekräftigen durch Breven und Bullen Anordnungen, die durch Inquisitoren, den Rath oder den König getroffen werden; sie ertheilen den In-

---

XV. q. 4. nr. 3. 6; im Anhang zu Carena, Tractat. de Officio ss. Inquisit., Lugd. 1669, pag. 372.)

quisitoren oder auch den entfernter bei der Aufgabe derselben Betheiligten verschiedene Vergünstigungen; sie treffen Bestimmungen für den Unterhalt der Richter aus kirchlichen Benefizien; sie greifen in manchen Fällen helfend und unterstützend mit ihrer Auctorität ein. Nach Rom wenden sich Beamte der Inquisition, die sich von den übergeordneten Inquisitionsrichtern beschwert glauben; dort suchen und finden immer noch manche inquisitorisch Belangte Schutz, da trotz der Uebertragung des päpstlichen Appellationsgerichtes an den Großinquisitor, in Ausnahmefällen dem Recurs an den heil. Stuhl Folge gegeben wird; von dort werden auch durch spontanen Entschluß der Päpste Inquisitionsprocesse dem spanischen Boden entzogen, um durch römische Richter entschieden zu werden. Die von Torquemada veröffentlichten Instructionen bestimmten, daß die Inquisition beständig einen Agenten als Vertreter beim Papstsitze unterhalten sollte, und kam sie so freiwillig dem beständigen Einflusse der Päpste entgegen, so fehlte es anderseits nicht an Fällen, wo sie unfreiwillig und unter Androhung schwerer geistlicher Strafen zur Annahme dieses Einflusses oder Leitungsrechtes gezwungen wurde.

Die spanische Krone erkannte dieses Verhältniß Roms zur Inquisition als ein zu Recht bestehendes an. Als Karl V. von den Arragoniern angegangen wurde, verschiedene Punkte des Inquisitionsverfahrens, welche ihnen unstatthaft erschienen, insbesondere die große Einschränkung der directen Appellationen nach Rom und die Geheimhaltung der Namen von Anklägern und Zeugen, abzustellen, antwortete der Monarch, „es sei sein Wille, daß hinsichtlich der vorgelegten Gegenstände die heil. Canones und die Anordnungen und Dekrete des apostolischen Stuhles ohne Widerspruch befolgt würden; träten Schwierigkeiten, Zweifel oder Verwicklungen hervor, welche Lösung erheischten, so möchte man sich an den Papst um Aufschluß und Entscheidung wenden; bis zum Eintreffen der Antwort sollte die Sache zwischen den Parteien in der Schwebe bleiben.“ Auch der folgende Theil des königlichen Bescheides ist von Bedeutung. „Handle es sich um Beschwerden gegen Inquisitionsrichter oder Beamte von Hilfsgerichtshöfen, so seien die Klagen bei dem obersten Rathe der Inquisition anzubringen, welcher der Gerechtigkeit walte; gehöre die Klage jedoch vor das weltliche Forum, so würden die bürgerlichen

Gerichte entscheiden und dem Schuldigen die gebührende Strafe auflegen." (Rodr. III, 16). — Es stand auch der Hof selbst unter der Inquisition und ihrer kirchlichen Gewalt. Carena theilt mit: „Der König von Castilien unterwirft sich und sein Reich, ehe er König wird, durch einen besonderen Schwur dem heiligen Tribunal der Inquisition." (Tractatus de Officio ss. Inquisitionis, P. 1. tit. 3. pag. 11.)

Die allgemeine Hochschätzung und Ergebenheit, welche die vom Glauben durchdrungenen Zeitgenossen der Anstalt entgegenbrachten, theilte sich auch den Fürsten mit, wiewohl in speciellen Fällen ihr monarchisches Selbstgefühl mit der großen Macht der Inquisition in Conflikte kommen konnte. Ein Echo des tiefen Glaubens der Zeit sind die Worte im Testament Karls V., wo er seinem Sohne Philipp anempfiehlt, „den Geboten der Kirche, unserer Mutter, gehorsam zu sein, vor Allem aber das heilige Officium der Inquisition gegen die Ketzerei und Apostasie zu begünstigen und begünstigen zu lassen, da so viele und so große Beleidigungen unseres Herrn durch dasselbe abgestellt oder gesühnt werden" (Rodr. II, 153). Wie Philipp dieser Mahnung nachkam, zeigt Rodr. u. A. an einer Verordnung dieses Königs vom 2. Dez. 1568, die er den Manuscripten der Madrider Nationalbibliothek entnimmt. Darin wird eine weitläufige Erklärung seines Vaters über die Vollmacht des Inquisitionsrathes zur Annahme von Beschwerden gegen untergeordnete Inquisitionsrichter neu bekräftiget und ein älteres Verbot eingeschärft, „daß keine weltlichen Gerichtsstellen sich direct oder indirect in Erkenntnisse über die der Inquisition zustehenden Gegenstände mischen dürften, da seitens Seiner Heiligkeit und Seiner Majestät Richter deputirt seien, welche in allen Instanzen über jene Gegenstände aburtheilten." Das heilige Offizium soll begünstigt, geehrt und ausgezeichnet sein, „wie in den Tagen der katholischen Könige und des Kaisers, meines Herrn." (Rodr. II, 171 ff).

Der Staat erlaubte sich jedoch bekanntlich auch Vieles auf Kosten der Inquisition und erwies sich öfter gar nicht besonders willfährig, die kirchlichen Aufgaben derselben in reiner Auffassung ihrer Stellung zu unterstützen.

So naiv und befangen sind die Ansichten Rodrigo's über dieses Institut keineswegs, daß er das leugnen würde. „Karl V.," so berichtet er u. A. gerade über die vorhin genannten Herrscher, „suspendirte die bürger-

liche Gerichtsbarkeit der Inquisition, und der Rath blieb dadurch auf rein kirchliche Funktionen beschränkt. Zehn Jahre übte derselbe lediglich die letzteren aus, bis Philipp II. im Jahre 1545 die früheren Vollmachten weltlichen Charakters dem heil. Offizium zurückgab. Damit erfüllte er Wünsche, die wiederholt seitens der Cortes des Reiches geäußert worden waren. Er hatte ein Staatsgesetz nicht vergessen, welches erklärte: Der Papst hat die Gewalt, Einrichtungen und Dekrete festzusetzen zur Ehre der Kirche und zum Nutzen der Christenheit, und diese müssen von allen Christen beobachtet werden" (II, 176).

Das Letztere war die Theorie. Die Praxis war bisweilen gewaltig davon verschieden. Wer jedoch die ungemeine Ausdehnung des jus circa sacra in der Hand der damaligen katholischen Regenten kennt, wer die Verlockungen einer politischen Allgewalt ermißt, wie sie das Scepter Karls V. und Philipps II. übte, und den Ringkampf vor Augen hat, welchen beispielshalber Sixtus V. in vielen anderen die kirchliche Macht betreffenden Fragen mit dem sonst so entschieden kirchentreuen und dem heil. Stuhl ergebenen Philipp II. zu führen hatte, der wird es erklärlich finden, wenn in Spanien auch die Freiheit und Bewegung der kirchlich bevollmächtigten Inquisitionsrichter hie und da durch übertriebene königliche Ansprüche in die Enge gebracht wurden. Gerade „die doppelten Vollmachten des heil. Offiziums boten der staatlichen Macht vielfachen Anlaß zu Uebergriffen in dessen Gebiet; . . die weltliche Gewalt deckte sich dann mit der Berufung auf ihr Patronat und ihre Protection; . . die dem Großinquisitor gewährleistete Unabhängigkeit gestaltete sich so in vielen Fällen zu einer recht prekären". (Rodr. III, 325 f.) Andererseits traten aber auch manche Fälle hervor, in denen nicht feindselige Spannung des Hofes, sondern allzu enge Freundschaft desselben, zu große Annäherung, den Charakter der Inquisition trübte. Das Institut wurde dann vorübergehend den Interessen der Krone dienstbar. Der heil. Stuhl hatte solche Mißverhältnisse vorausgesehen. Von Sixtus IV. angefangen arbeiten die Päpste mit Macht dahin, daß das heil. Offizium nicht für bestimmte politische Zwecke ausgebeutet werde. Indem sie den Mißbrauch einer allzusehr anwachsenden Macht fürchten, treten sie durch ihre Bestimmungen für die Freiheit ein und beugen der Entstehung einer unerträglichen Knechtschaft vor.

„Die Inquisition war (Dank ihrer Gegenwehr) kein Deckmantel zur Ausbildung des Despotismus" (Rodr. II, 97).

Schon aus dem Lobe übrigens, welches die Anstalt bei ihren

Zeitgenossen durch den Mund der bestgesinnten und geistvollsten kirchlichen Männer fand, leitet Rodrigo die Folgerung ab, daß sie, trotz jener zeitweiligen Beeinträchtigung ihrer wahren Natur durch willkührliche Staatsverfügungen, dennoch nicht in eine unberechtigte, den ursprünglichen Absichten der Kirche fremde Richtung eingelenkt habe. Auch Stimmen von Gegnern läßt er zur Rechtfertigung derselben vernehmen. Es werden u. A. angeführt Covarrubias, Felix Amat und der früher von der Inquisition belangte und dann für sie eintretende Macanaz. (II, 151 f.)

Wenn wir hier noch einiges Nähere über die Lobsprüche referiren, so wissen wir recht wohl, daß dieselben verschiedene Deutung erfahren. Sie könnten indessen reichlich vermehrt werden (vgl. Gams S. 84). Unter Denjenigen, die sich lobend über die Inquisition ausgesprochen, hebt Rodrigo hervor Salazar de Mendoza, Sandoval, Cabrera, Gil Gonzalez Davila, Zurita und Cadiz. Palafox habe in seinen Commentaren zu den Briefen der heil. Theresia dem heil Offizium ehrenvolle Zeilen gewidmet. Cardinal Baronius habe der Regierung Spaniens wegen der Einsetzung der gedachten Tribunale großes Lob gezollt, und unter den auswärtigen Vertheidigern derselben seien zu nennen der Cardinal Stanislaus Hosius und Petrus von Verona. Große Lobeserhebungen spendet ihnen Ludwig von Granada, indem er sie bezeichnet: Mauer der Kirche, Säule der Wahrheit, Wacht des Glaubens, Schatz der christlichen Religion, Waffe gegen die Häretiker, helles Licht gegen alle Falschheit und Täuschung des bösen Geistes, Probirstein zur Unterscheidung der Lehre." (II, 152 f.) [1]

Hienach kann denn auch die Position, welche Rodrigo mit dem Folgenden zu Gunsten seiner Sache einnimmt, nicht allzusehr überraschen. Viele Päpste, sagt er, haben die spanische Inquisition approbirt, und er nennt, außer den oben schon bezeichneten, Paul IV., Pius V., Sixtus V. und Clemens XI.

Sixtus V. erklärte in der feierlichen Bulle Immensa aeterni Dei vom 22. Januar 1588, womit er die röm. Cardinal-Congregationen ordnete, nach den Bestimmungen über die Congregation der Inquisition: In his autem omnibus nostra est intentio, ne in officio sanctae Inquisitionis in regnis et dominiis Hispaniarum sedis apostolicae auctoritate superioribus temporibus instituto, ex quo uberes in agro Domini fructus in

[1] Aus Hefele's Card. Ximenes Cap. 19 reihen wir der oben angeführten Stelle folgenden Ausspruch dieses hochverdienten spanischen Kirchenfürsten an: „Ich vertraue," schreibt er an Karl V., „daß Eure Majestät, mein König und Herr, Ihrem katholischen Blute nicht untreu werden und sich überzeugen, daß die Inquisition ein Tribunal Gottes und eine ausgezeichnete Einrichtung der Vorfahren E. Majestät ist."

dies prodire conspicimus, Nobis aut successoribus nostris inconsultis, aliquid innovetur. (Magnum Bullar. Rom. ed. Cherubini, Luxemb. 1742, tom. II. p. 668.)

Die Reflexionen, welche Rodrigo mehrfach gegenüber mißgünstigen katholischen Beurtheilern der Inquisition an solche Aeußerungen von Päpsten und kirchlichen Männern anknüpft, möge füglich er selbst verantworten. Wie man in solchen Dingen einen zu geringen Gebrauch von dem Auctoritätsprincip machen kann, so kann man auch einen zu starken machen, oder wenigstens beim Ausdruck der Gedanken Klauseln, die gewiß im Sinne der Päpste gewesen wären, vergessen. Wir sehen jedoch nicht ein, warum mit solchen Stellen hinter dem Berge halten, da die Feinde der Kirche dieselben recht wohl zu finden wissen, um sie uns, gewöhnlich noch mit Verdrehungen des wahren Sachverhaltes, vorzurücken.

Rodrigo's schließliches Urtheil über den Charakter der spanischen Inquisition geht, wie aus dem Früheren zu entnehmen ist, nicht dahin, daß dieselbe einfach und ohne weiteres als kirchliche Anstalt angesehen werden könne. Das enge Rechtsverhältniß des Staates zu ihr macht es vielmehr seiner Ansicht gemäß nothwendig, sie als ein gemischtes Institut zu bezeichnen, welches auf der kirchlichen und der staatlichen Gewalt zugleich ruhte. Die kirchliche Seite erhält aber als die wesentliche und hervorragendere die Hauptbetonung, während das staatliche Element nur als accessorisch erscheint. Keine Gnade findet bei Rodrigo jene Charakteristik der spanischen Inquisition, die besonders Leop. von Ranke, bekanntlich kein großer Kenner katholischen Kirchenrechtes, populär zu machen gewußt hat: „Ein königlicher, nur mit geistlichen Waffen ausgerüsteter Gerichtshof." Er stellt diese Definition vielmehr auf den Kopf und sagt: Ein geistlicher aber mit königlichen Waffen ausgerüsteter Gerichtshof. Sein Buch richtet die Frage an die katholischen Historiker, wie denn auch der heil. Stuhl eine willkührliche Staatsinquisition, die mit erschlichenen oder angemaßten geistlichen Waffen für den Absolutismus der weltlichen Krone gekämpft hätte, habe dulden können, ohne bis auf's Aeußerste fortgesetzte Proteste gegen ihr Wesen und ihre Existenz.

Die Rodrigo'sche Auffassung präcisirt sich namentlich an der unten folgenden Stelle, welcher wir seine nachstehenden zusammenfassenden Bemerkun-

gen vorausschicken. „Die Monarchen hatten den (von kirchlicher Seite und als kirchlichen Richter eingesetzten) Inquisitor bevollmächtigt, auf die Ausführung der betreffenden Staatsgesetze (gegen Häresie und damit Zusammengehöriges) zu achten. Derselbe verpflichtete sich auch dem Staate gegenüber, jene pragmatischen Bestimmungen zu befolgen, welche seine Funktion, sofern er Magistratsperson war, regelten, und in dieser Eigenschaft konnte er nicht von der Ausführung der Gesetze dispensiren . . . Die Inquisitionsrichter handelten also innerhalb ihrer Befugnisse, indem sie Gefangennehmungen anordneten, Processe einleiteten, die Existenz des Delictes feststellten und nach Erbringung des Beweises zu definitiven Urtheilen schritten, an welche sich die Auslieferung an den weltlichen Arm in denjenigen Fällen anschloß, wo der Schuldige hartnäckig war oder Verbrechen gegen die Moral oder zum Nachtheile eines Dritten begangen hatte.“ (I, 275. 276. Vgl. III., 326.)

„Die Tribunale des heil. Offiziums waren nicht weltlichen Charakters, wie man behauptet hat . . . zum Theil um die Abschaffung derselben, welche ohne Autorisation seitens des hl. Stuhles geschah, zu rechtfertigen. Es waren kirchliche Tribunale ihrer Hauptseite nach, in Rücksicht der Sachen nämlich, über die sie erkannten, und der Auctorität, welche sie schuf. Man kann aber mit Beziehung auf die ihren Richtern übertragene königliche Delegation sagen, sie hätten einen gemischten Charakter besessen. Es läßt sich jene Beschränkung ihrer weltlichen Vollmachten nicht verkennen, welche darin bestand, daß sich dieselben nur auf Sachen erstreckten, die zwei Seiten zugleich aufwiesen, eine hauptsächliche und eine andere accessorische, nämlich das Verbrechen gegen die Religion und die weltliche vom Staate ausgesprochene Strafbarkeit des nämlichen Delictes. Hieraus geht hervor, daß die weltliche Jurisdiction jener Richter, auf die bürgerliche Strafbarkeit beschränkt, im Verhältniß zur Hauptsache, nämlich zu ihrer kirchlichen Jurisdiction über das Glaubensverbrechen, sich accessorisch verhielt.“ (Ib.) [1]

Schon der obige Ausdruck „Auslieferung an die weltliche Gewalt“ enthält nach Rodrigo die Andeutung, daß die Inquisition sich

[1]) Einer ganz übereinstimmenden Anschauung des Charakters der spanischen Inquisition begegneten wir bei Paramo, De origine etc. Inquisitionis, Lib. III. q. 2. nr. 114. pag. 536, wo er von den Inquisitoren sagt: Tanquam apostolicae Sanctitatis et regiae majestatis delegati in omnes actus utramque personam scil. et Pontificis maximi et summi regis catholici induunt . . . Et spiritualem et jurisdictionem temporalem amplissimam obtinent, quae licet concessa fuerit a rege, ut ecclesiastica considerari debet et accessoria unita ecclesiasticae, cujus naturam sequitur. Paramo, welcher selbst in dem der spanischen Krone unterworfenen Sicilien Inquisitor war, bemerkt auch, die Inquisitoren kämen immer daselbst an mit regiae litterae executoriales commissionis et potestatis apostolicae sibi attributae (lib. II. tit. 2. cap. II. nr. 13. pag. 200).

einen solchen Charakter zuschrieb, wie er jetzt dargestellt wurde. Eine Anstalt, welche in stehend gewordener Form dem weltlichen Tribunal den Schuldigen übergibt (relajar al brazo seglar), will keine weltliche sein, oder sie hat diesen Namen höchstens in einem ganz andern als dem gewöhnlichen Sinne. Es war aber gerade der kirchliche Charakter der Inquisition, welcher es mit sich brachte, daß ihre Richter die Vollziehung von Todesurtheilen ablehnten. Und dieser Charakter veranlaßte auch jene Formalität der Bitte an den Staat, daß mit dem Schuldigen milde verfahren werden möchte, eine Formalität, die überall bei den kirchlichen Glaubensgerichten in Gebrauch war, und mit den kanonischen Bestimmungen über die Irregularität in einem hier nicht zu erörternden Zusammenhange stand. Die andern Handlungen aber, welche mit dem Schuldigen bis zu dem Schritte der Auslieferung von der spanischen Inquisition vorgenommen wurden, lassen sich nicht bloß mit dem kirchlichen Charakter der Richter vereinbaren, sondern setzen denselben auch, in Betracht der umständlichen zur Auslieferung erforderlichen Bedingungen, in ein nicht ungünstiges Licht. Nicht weniger als ein vierfaches Erforderniß war zu erfüllen. Ein vollgiltiger juristischer Beweis der Häresie mußte vorhanden sein, dann das Geständniß des Angeklagten, ferner die Bestätigung der Schuldigerklärung durch den obersten Inquisitionshof, welcher die Acten revidirte, und endlich, bei Nicht-Rückfälligen, starrsinniges Beharren des Delinquenten auf seiner Häresie trotz aller Belehrung und Ermahnung. Uebrigens ist längst zur Uebergenüge nachgewiesen, daß die Inquisition nicht bloße Strafanstalt war, sondern auch, und zwar mehr noch, ein Institut der Versöhnung, ein Tribunal für ernste reuige Buße und liebevolle Lossprechung. Hefele sagt im Kirchenlexikon unter verdientem Spott über die Vorstellungen von der „colossalen Schmorpfanne" der spanischen Cannibalen: „Es gab gar viele Auto's da Fé, bei denen nichts brannte als die Kerze, welche der Pönitent zum Zeichen des ihm wieder aufgegangenen Glaubenslichtes in der Hand trug."

Unter denen die hingerichtet wurden, bestand wiederum nicht selten die größere Zahl aus Dieben, Mördern, Meineidigen u. s. w., und nicht Ketzerei brachte sie zum Tode, sondern andere bei Gelegenheit der Untersuchung über Häresie von der Inquisition constatirte Verbrechen, welche nach den Staatsgesetzen auch dann ge-

gestraft wurden, wenn die etwaige Häresie reuig zurückgenommen war. (Rodr. I, 274; II, 210; III, 121).

Rodrigo will in Consequenz seiner Auffassung den gewöhnlich so premirten Unterschied zwischen den auswärtigen Tribunalen als kirchlichen und dem spanischen als staatlichen in Abrede stellen. „Die einzige Besonderheit der spanischen Inquisition im Vergleich mit den ausländischen bestand in dem Institut des obersten Inquisitionshofes, worin die spanischen Gerichte ein Centrum für Entscheidungen, Consultationen und Appellationen besaßen" (II, 170). Diese Besonderheit jedoch würde uns nach ihm nicht berechtigen, die Anstalt in Spanien von den anderweitigen, denen die Staaten doch gleichfalls ihre Macht zur Seite gestellt hätten, durch eine so große Kluft zu trennen. Rodrigo bezeichnet sogar jene Besonderheit als „eine Differenz, die unserem Volke zum Vortheile gereichte" (Ibid.). Ob das letztere von jeder Zeit der spanischen Inquisition wahr ist, und sodann ob nicht dennoch dieser Inquisition eine Sonderstellung gegenüber den andern zuzuweisen wäre, darüber wollen wir nicht urtheilen. An Anhaltspunkten für eine Modificirung oder Einschränkung jener Ansichten des Verfassers würde es nicht fehlen.

Ueber den Stoff, von dem wir gehandelt haben, ist noch viel zu arbeiten. Rodrigo's Aufstellungen werden ernstlich zu prüfen sein; und mag das Resultat wie immer ausfallen, wir zweifeln nicht, daß die lebhaftere und vor Allem principienmäßigere Untersuchung der Frage durch katholische Gelehrte, wenn sie ohne Vorurtheil für oder gegen vorhandene Meinungen geführt wird, sowohl der Wissenschaft als den wahren Interessen der Apologetik zum Gewinne gereichen werde. Jedenfalls wird sich das Urtheil über die Inquisition mehr und mehr von den Eindrücken frei machen, welche die gänzliche Entartung derselben unter den freimaurerischen Einflüssen am spanischen Hofe in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf das vor uns lebende Geschlecht ausgeübt hat. Man sollte auch in diesen Forschungen weder so sehr fürchten, „Capitalverbrechen am Geiste des neunzehnten Jahrhunderts" zu begehen, um einen Ausdruck Hergenröthers zu gebrauchen, noch es für ein großes Unglück erachten, vor das Inquisitionsgericht gewisser Gelehrten gezogen zu werden.

Neben dem Richtigen wird sich auch manches entschieden Unrichtige bei Rodrigo aufdecken. Wir stehen keinen Augenblick an,

dieses zuzugeben. Wir könnten auch, wofern es der schon allzusehr in Anspruch genommene Raum erlauben würde, die Correctionsbedürftigkeit mancher Ansichten durch Bemerkungen, die wir beim Studium des Werkes niederschrieben, belegen.

Allein es erübrigt uns noch eine kurze Charakteristik der zwei andern oben angezeigten Schriften.

Das Buch von Orti y Lara ist aus Aufsätzen entstanden, welche vorher in dem spanischen Organ El Siglo futuro erschienen waren. Der Inhalt dieser Aufsätze wurde seiner Zeit durch diese theol. Zeitschr. (1877 S. 154) in einer Notiz mitgetheilt, welche trotz ihrer harmlosen Fassung ein ganz unverdientes Aufsehen erregt hat. Man war eben in Deutschland, wie es scheint, noch gar nicht vorbereitet, derlei „spanische Dinge“ zu hören, wie sie das gedachte Buch darbietet. Dasselbe spricht in kürzerer, geist- und schwungvoller Form die Ideen Rodrigo's aus, welchem der Verfasser mit seiner Publication zuvorkam. Daß Orti Philosoph ist, und zwar Philosoph durchaus katholischen Standpunktes, war für seine Arbeit, für Schärfe und Klarheit der principiellen Auffassung, gewiß nicht von Nachtheil; daß er kein Historiker von Fach ist und manchmal in den Thatsachen die wünschenswerthe Akribie vermissen läßt, ist aber kein Vortheil. Es wurde, wie man fast voraussehen konnte, ausposaunt, Orti verlange „die Wiederherstellung des Inquisitionstribunales.“ Das ist nicht wahr; so sehr verkennt er die Zeiten nicht, daß ihm mißverstandener Eifer derartige Wünsche in den Mund gelegt hätte. Vielmehr gerade an der Stelle, aus der man mit höhnischer Schadenfreude das Plädiren für die Wiedereinführung hat heraushören wollen, fordert er mit Canovas del Castillo auf, „zum Ideal eines vollkommenen Zustandes mit mehr adäquaten, in tempore opportuno sich darbietenden Mitteln hinzustreben, und in den Geistern die verkannte oder verläugnete Wahrheit wieder herzustellen“ (p. XIX). Es bedarf auch einer nähern Erklärung, wenn P. Gams sagt: „Die Inquisition war, nach Orti, ein rein kirchliches Institut,“ und wenn er demselben die Meinung zuschreibt: „Die Inquisitoren erhielten ihre ganze Jurisdiction von dem Papste“ (S. 94. 95). Denn thatsächlich unterscheidet Orti die beiden in dem Institute sich mischenden Gewalten ebenso wie Rodrigo. Er nennt die spanische Inquisition eine „Vereinigung des geistlichen Schwertes

der Kirche und des zeitlichen der Könige zu einem Schwerte" (S. 27). „Allerdings", schreibt er, „legte die Inquisition auch körperliche Strafen auf; jedoch abgesehen davon, daß die Vollmacht hiezu in der Coactivgewalt, welche die Kirche besitzt, enthalten ist, was kein Katholik bezweifeln darf, hatten die Könige jene Vollmacht auch ihrerseits der Inquisition übergeben. Gerade dieses aber ist das staatliche, und zwar secundäre und hinzukommende Element, in Hinsicht dessen man sagen kann und gesagt hat, die Inquisition sei eine gemischte, geistliche und königliche Anstalt, so jedoch, daß der geistliche Charakter immer vorherrschend war und, um so zu sagen, das substantielle und constitutive Princip des heil. Offiziums bildete." (S. 72).

Die Hinweglassung mehrerer etwas enthusiastischer Stellen über die Inquisition hätten dem Buche keinen Eintrag gethan, und ebenso wären gelegentliche Bemerkungen von persönlicher Natur gegen deutsche Autoren, deren Schriften Orti kennt, besser unterblieben.

Es scheint uns fast, als hätten eben diese Bemerkungen und der bezeichnete Enthusiasmus dem fleißigen und verdienten Verfasser des oben an letzter Stelle genannten Schriftchens hie und da die Feder gespitzt. P. Pius Gams tritt scharf gegen die Orti'sche und für die hergebrachte Auffassung der spanischen Inquisition als eines Staatsinstitutes auf. Er sagt sogar von dem ersten Anfang des Institutes: „Es trat bald zu Tage, daß die Inquisition in der Hand des absoluten Königthumes sei und nur durch äußere kirchliche Formen sich einen kirchlichen Schein geben wolle" (S. 17). Und später schreibt er: „Die spanische Inquisition wurde vom Staate eingeführt, vom Staate regiert und dirigirt, sie war ein Werkzeug in den Händen des Staates, sie wurde vom Staate wieder abgeschafft." (S. 95. 96).

Wir zollen gern der historischen Gelehrsamkeit und dem Reichthum literarischer Kenntnisse, die sich in der saubern und gefälligen Arbeit kundthun, alle Anerkennung. Wir halten dafür, daß sie in Bezug auf Fülle sachlichen Materials sich vortheilhaft von dem Buche Orti's unterscheidet und, wenn auch in den Spuren Hefele's sich bewegend, doch manches Neue zur Klarstellung geschichtlicher Umstände der Inquisition, speciell der Zahl der Opfer (5. Cap.

S. 69—84), und des Lebens des heil. Inquisitors Spaniens Petrus Arbues (2. Cap. S. 23—42) in apologetischem Sinne beibringt.

Leider aber hat Gams das große Werk von Rodrigo, welches etwas später erschien, noch nicht benutzen können, ja eigentlich schon vor dem Erscheinen des Buches von Orti seine Arbeit im Wesentlichen abgeschlossen (S. 93). Wäre dies nicht der Fall gewesen, so hätte sich sein Beitrag zur Geschichte der spanischen Staatsinquisition sicher sowohl betreffs der oben berührten controvertirten Frage als im historischen Detail mehr vertieft.

Was Gams in Bezug auf die Frage nach dem kirchlichen oder staatlichen Charakter der spanischen Inquisition beibringt, scheint uns durch Rodrigo entschieden überholt. Gams erzählt übrigens selbst, daß die ersten Inquisitoren, „kraft der päpstlichen Bulle nach Sevilla entsendet" wurden, daß Sixtus IV. ihnen die Absetzung gedroht, daß der heil. Stuhl zuerst selbst Appellationen angenommen und dann dieses Recht ausschließlich an die päpstliche Stellvertretung in Spanien übertragen, daß er den Großinquisitor nicht bloß bestätigt, sondern auch bevollmächtigt habe, „zur Einsetzung weiterer Unterinquisitoren [oder Gehilfen] zu schreiten" (19). Und doch heißt es nachher bei ihm: „Ohne kirchliche Sendung und Vollmacht kamen die ersten Inquisitoren nach Sevilla" (95). Alle Inquisitoren waren „königliche Richter" (18), und „die Ernennung der Räthe erfolgte ohne Genehmigung des Papstes oder eines Bischofes" (20). — Der Verfasser weiß ferner recht wohl, daß der heil. Stuhl das Territorium der Jurisdiction der Großinquisitoren erweiterte (20), daß er 1486 die Einrichtungen der Inquisition bestätigte (ib.), daß er allen Großinquisitoren durch deren ganze Reihe die Bullen mit der Ertheilung der kirchlichen Vollmachten zusandte (vgl. S. 88 die genauen Daten), daß er beständig Verordnungen für die Inquisitoren erließ (18. 21. 51. 53. 56 u. s. w.) bis herab zu dem Befehl der Auslieferung der Flüchtlinge (20). Dennoch lesen wir bei Gams: „An dieser Inquisition war Alles staatlich" (S. 95).

Den Beweis hiefür, der u. A. in Folgendem liegen soll, können wir nicht anerkennen: „Mit dem Tode sollte jeder Spanier bestraft werden, befahl Ferdinand der Katholische, der eine Einmischung des Papstes in den Lauf der spanischen Inquisition provocirte" (95). Das

betreffende königliche Dekret vom 2. Mai 1498 theilt Rodrigo II, 104 ff. aus den Cartas del consejo in der Madrider Nationalbibliothek wörtlich mit. Es ist aber nichts Anderes, als eine im Strafstile damaliger Zeit gehaltene Bekräftigung jener päpstlichen Anordnung, wonach Appellationen u. s. w. der Vermeidung endloser Störungen halber nur bei den von Rom bevollmächtigten kirchlichen Richtern in Spanien anzubringen waren. In demselben Sinne verhängten gegen die kirchlichen Tribunale, welche in den der spanischen Inquisition reservirten Sachen Rekurs annehmen würden, mehrere Päpste die Exkommunikation, so Leo X. 1513, Hadrian VI. 1523, Paul III. 1534, Clemens VIII. 1595 (nach Rodr. II, 107). Die Absetzungen von Großinquisitoren durch den Staat, auf welche Gams zu weiterer Begründung hinweist, werden von ihm selbst, und zwar mit mehr Recht, als „Resignirungen" bezeichnet (89, 90); sie waren allerdings meist vom Staate beeinflußt oder herbeigeführt, aber der heil. Stuhl hat diese Resignirungen entweder förmlich oder durch die Bestätigung des Nachfolgers ratificirt.

Es heißt S. 18: „Die Päpste befanden sich in der Defensive gegenüber den Offensivstößen dieser Staatsanstalt." Sollte hiemit nur gesagt sein, der heilige Stuhl sei veranlaßt gewesen, gegen übermäßige politische Einmischung in die Inquisition Beschwerden zu erheben, dann würde sich dies allerdings mit den obigen Daten bei Gams, welche die Betheiligung der Päpste an der Anstalt als einer zugleich kirchlichen belegen, irgendwie vereinigen lassen; es vereinbart sich aber auch ohne Schwierigkeit mit dem Standpunkt von Orti und Rodrigo. Der Verfasser schneidet jedoch selbst alle Möglichkeit solcher Einigung ab, ausdrücklich wenigstens hinsichtlich des Pontificates Alexander VI., wenn er von demselben im Anschluß an Llorente's Berichte behauptet: „Er verzichtete auf alle und jede Gerichtsbarkeit oder Auctorität über die spanische Inquisition und überließ es dem Staate, in Angelegenheiten der wahren Lehre und Häresie endgiltig zu entscheiden" (51). —

Wer gegen Rodrigo das Bedenken hätte, seine Ansicht schiebe auf die Päpste eine Verantwortung, welche Katholiken denselben lieber ersparen sollten, der frage sich doch, ob der heil. Stuhl in der Geschichte etwa besser dastehe mit diesem seinem „Gehen- und Geschehenlassen" (95) gegenüber den Anmaßungen des gedachten „politischen Institutes" in einem katholischen Staate, ein Gehen-

und Geschehenlassen, das nicht bloß Einem Papste, sondern allen zur Last fallen würde. Man wolle doch zusehen, ob die Päpste, wenn sie gegen die spanische Inquisition auftreten, sich nur gegen Modalitäten derselben wenden oder wirklich gegen ihre Existenz und ihr Wesen, und ob jene Modalitäten, soweit sie nämlich dennoch aufrecht erhalten blieben, es genügend rechtfertigen, statt des Titels kirchlich-politisches Institut den Titel rein-politisches Institut einzuführen. Uebrigens sollen Bedenklichkeiten wegen Vortheil oder Nachtheil der apologetischen Stellung hier keinen Ausschlag geben; niemals sei dieses auch nur einen Augenblick befürwortet. Kein Gegner soll sagen dürfen, daß bei uns statt des Gewichtes der allein siegreichen historischen Wahrheit Rücksichten der Utilität, der Bequemlichkeit der Vertheidigung, in die Wagschale fallen.

Freilich hat aber die rückhaltlose Anerkennung der Thatsachen den klar bewußten Standpunkt auf festen und consequenten Principien, in denen die Hauptrechtfertigung der Kirche liegt, zur Voraussetzung. [1])

Innsbruck. Grisar S. J.

---

[1]) Auf die Recension des Buches von Fridolin Hoffmann (Gesch. der Inquisition, allgem. faßlich dargestellt, Bonn, Neusser, 1. Bd. 1878, 2. Bd. 1879), welches das Wort Inquisition mit blutrothen Lettern auf seinem Titel trägt, können wir uns schon um des darin angeschlagenen Tones willen nicht einlassen. Selbst die protestantische „Theologische Literaturzeitung" von Schürer (1878 S. 235) bemerkt, „daß der Verfasser in seiner Schreibweise sich weit mehr gehen läßt, als ein Schriftsteller, der sich einen „Publicisten" nennt, es thun sollte," und daß darin eine Polemik anzutreffen ist, welche „sonst unter anständigen Männern nicht erlaubt gilt." Es mochten manche mit dem Namen des Verfassers Unbekannte die Enttäuschung theilen, welche der Recensent des Buches in der nichts weniger als kirchenfreundlichen Pariser Revue critique 1878 p. 214 ausspricht, indem er sich beklagt, die Vorrede lenke zwar mit der Mittheilung, daß Herr v. Döllinger dem Verfasser ungedruckte Arbeiten zur Verfügung gestellt habe, die Aufmerksamkeit auf das Buch hin, indessen „gewahre man bald, daß man nichts weniger als eine historische Arbeit vor sich habe, sondern ein Erzeugniß der Tagespolemik, hervorgegangen aus Absichten, die mit wissenschaftlicher Unparteilichkeit nicht verträglich sind. . . . Die Ueberschriften der Capitel schon sind wie die eines Sensationsromanes abgefaßt" u. s. w. So der französische Recensent, in dessen Augen selbst übrigens die Inquisition als institution horrible gilt. Das Urtheil des-

Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik von Fr. Hettinger. Erster Theil, der Beweis der christlichen Religion, 435 S. Zweiter Theil, der Beweis der katholischen Religion, 484 S. Freiburg, Herder 1879.

Wir begegnen hier dem Verfasser auf einem Gebiet der theologischen Wissenschaft, worin er sich durch seine Apologie des Christenthums bereits einen glänzenden Namen erworben hat. Tausende hat er gewiß dadurch im Glauben belehrt, gestärkt, für denselben begeistert, sicher dafür auch gewonnen, weswegen sie in auffallend kurzer Zeit rasch nach einander fünf Auflagen erlebte. Es war daher ein glücklicher Gedanke nach so klassischen Leistungen auf diesem Gebiete, den gleichen Gegenstand in eine durch und durch wissenschaftliche Form zu gießen und so den übrigen theologischen Disziplinen ebenbürtig an die Seite zu stellen. Der Verfasser verwahrt sich gleich in der Vorrede dagegen, daß man diese Arbeit nur für einen Auszug oder eine Art Compendium seines größeren Werkes halte (wiewohl selbst eine solche Arbeit verdienstlich gewesen wäre), nein ein Buch sollte es werden, das allen Anforderungen strenger

---

selben faßte nicht lange nachher die liberale Pariser Revue historique in ihrer Uebersicht der Zeitschriftenarbeiten mit dem wenig schmeichelhaften Prädicat für das Hoffmann'sche Buch zusammen: un livre détestable.

Eine sachliche Berichtigung, die wir nur darum hier anknüpfen, weil sie eine durch viele Werke, auch katholischer Verfasser, gehende Entstellung betrifft, dürfte geeignet sein, den Ballast der Unrichtigkeiten Hoffmanns um eine Anzahl Druckseiten zu erleichtern. H. erzählt unter Grauen von den ungeheuren Hinmetzelungen, deren Opfer die in Piemont ansässigen Waldenser im Jahre 1655 unschuldiger Weise geworden sein sollen. Die Kunde über diese Ereignisse entnahm man den für Cromwell bestimmten Berichten des waldensischen Predigers Léger. Mit ausgezeichnetem Erfolge hat aber Dr. Melia in der Schrift The origin, persecutions and doctrines of the Waldenses (London 1870, Toovey) aus den Turiner offiziellen Urkunden und anderen Quellen nachgewiesen, daß die Waldenser durch kriegerische Erhebung und Ermordung der Katholiken jenen Kampf provocirt haben, in welchem nicht die viertausend der protestantischen Legende, sondern nur einige hundert Waldenser gefallen sind. Jene Berichte Léger's über katholische Greuelthaten sind, wie die anglik. Church Times 1870 nr. 385 S. 255 urtheilte, fortan als „freche Verläumdungen“ (audacious slanders) anzusehen. Die neuesten Arbeiten von G. Claretta (Storia del regno di Carlo Emanuele II.) gelangten zu gleichem Resultate.

Wissenschaftlichkeit entspräche durch Vollständigkeit des Inhaltes, correcte Principien, Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung, Präcision im Ausdrucke. Es ist daher ein ganz selbstständiges Werk, die Frucht vieljähriger, schwerer, sorgfältiger Arbeit.

In der Einleitung (S. 1—42) entwickelt der Verfasser den Begriff der katholischen Apologetik. Sie ist ihm „jene theologische Disciplin, welche den wissenschaftlichen Beweis des Christenthums führt, als der von Gott geoffenbarten absoluten Religion, die in der katholischen, allein wahren Kirche erscheint, verkündet, bewahrt und dem gesammten Geschlecht vermittelt wird" (S. 20). Damit ist Inhalt, Aufgabe, Gliederung (s. oben den Titel), Unterschied von andern theologischen Disciplinen und Berechtigung der Apologetik ausgedrückt, die dann noch eingehender begründet werden, woran sich ein literargeschichtlicher Ueberblick dieser Wissenschaft anschließt. Die weitere Eintheilung kündigt Hettinger mit diesen Worten an (S. 31): „Das Christenthum als die absolute Religion hat die Religion verwirklicht; die Religionen, wie sie in der Geschichte auftreten, künden sich an als positive, geoffenbarte; das Christenthum aber erscheint mit dem Anspruche der letzten höchsten Offenbarung, welche die falschen Religionsoffenbarungen stürzt, die wahre Religion und Offenbarung vor ihm vervollkommnete und vollendete. So zerfällt der 1. Theil in drei Bücher: a. die Lehre von der Religion und Offenbarung (S. 45—249), b. die Lehre von der christlichen Religion und Offenbarung (S. 249—392), c. die Lehre von den außerchristlichen Religionen (S. 392—435). In der wissenschaftlichen Begründung der katholischen Religion hat die Apologetik zuerst das Wesen der katholischen Kirche darzustellen (S. 3—194), sodann die Principien zu entwickeln, auf denen der katholische Glaube ruht (regula fidei S. 194—339); endlich das Wesen des katholischen Glaubens festzustellen und dessen Verhältniß zur Vernunft und Wissenschaft zu bestimmen (S. 339—475)." Mithin zerfällt auch dieser Theil in drei Bücher.

Um die Uebersicht zu fördern, Wichtiges von minder Wichtigem, Kerngedanken von deren weiteren Ausführung zu unterscheiden, hat sich der Verfasser eines dreifachen Druckes bedient. Die Hauptgedanken sind in wahrem Lapidalstil mit großen Lettern als Thesen hingestellt. Die gehaltvollsten Ideen werden uns in prägnantester und lichtvollster Fassung geboten. Eine einzige These bietet oft Stoff

und Gliederung zu einer gehaltvollen Abhandlung oder wenn man will zu einer gediegenen Predigt. Wir wollen beispielsweise nur eine oder die andere hervorheben. „Die Religion, sagt Hettinger 1, 91, kündet sich an mit dem Charakter der Allgemeinheit. Wie sie den Einzelnen nach allen Richtungen seines Wesens erfaßt und durchdringt, so bestimmt sie das Leben der Völker, erscheint ihr Universalismus in der Geschichte; die Religionsgeschichte ist der Kern der Völkergeschichte. Ein Vereinzeltes, Zufälliges, den Menschen Aeußerliches, kann daher nicht Erklärungsgrund der Religion sein." „Die äußere Vorbereitung (der Völker) auf Christus erscheint besonders in drei Thatsachen: a) in der Zerstreuung der Juden unter die Völker; b) in der speculativen Anlage bei den Griechen, wodurch der christlichen Wahrheit ein empfänglicher Boden und der entsprechende Ausdruck gegeben wurde; c) in der Vereinigung der Völker durch die Gemeinsamkeit der Sprache, Gesetzgebung und Regierung des römischen Reiches." Wie wahr und inhaltsreich ist nicht These IV. S. 387: „Die Sittenlehre erscheint im Christenthum voll hohen Ernstes hinabdringend bis in das Innerste des Herzens, zugleich voll liebevollster Milde, rettend den größten Sünder und bildend die erhabensten Heiligen; idealisch in ihren Zielen, reich und mächtig in ihren Motiven, geleitet von dem höchsten Ideale, Gott und Christus selbst; vertrauend auf überirdische Kräfte, durch welche die Seele alle Hindernisse zu überwinden vermag, immer auf's Neue Mittel dem Gefallenen bietend zur Entsündigung und Versöhnung. Namentlich aber in den evangelischen Räthen stellt das Christenthum den erhabensten Ausdruck eines sittlichen Heroismus dar." Der Verf. bietet, oft mit meisterhafter Präcision, das Beste, was sich in der h. Schrift, in den Werken der Väter und der Theologen für die aufgestellten Thesen findet, oder faßt in wenigen Worten übersichtlich das Resultat längerer und verwickelter Untersuchungen zusammen, so z. B. II, 32 wo er bestimmt, wer Glied der Kirche sei; „auf Grund der Unterscheidung zwischen Leib und Seele der Kirche, so schließt er, zählen wir alle jene zum Leibe und zur Seele der Kirche, welche im Stande der übernatürlichen Gnade sich befinden und in dem dreifachen Bande der Einheit mit der sichtbaren Kirche stehen. Zur Seele der Kirche, aber nicht zu ihrem Leibe, gehören alle Gerechten, die ohne Wissen und Willen außerhalb dieser dreifachen kirchlichen Gemein-

schaft stehen. Zum Leibe der Kirche. aber nicht zur Seele jene, welche in der kirchlichen Gemeinschaft stehen, aber nicht im Stande der heiligmachenden Gnade sich befinden. Außer dem Leibe und der Seele der Kirche stehen alle jene, welche mit Wissen und Willen sich von ihr getrennt haben."

Die Darstellung entspricht ganz dem Charakter und Zwecke eines Lehrbuches und ist daher nicht so farbenreich wie in der „Apologie des Christenthums." sie enthält sich aller Schilderungen und effektvollen Ergüsse, und ist eher nüchtern, ja manchmal trocken, empfiehlt sich aber sehr durch die ruhige, objektive, Schritt für Schritt sich entwickelnde Beweisführung, und die rücksichtsvolle, alles Verletzende sorgfältigst vermeidende Handhabung der Polemik. Ueberall leuchtet die Absicht des Verfassers durch, seinen Gegenstand streng wissenschaftlich zu behandeln, und mit keinen andern Waffen als mit denen der Wissenschaft, deren gerade die Gegner des Christenthums so sehr sich zu rühmen pflegen, diese zu schlagen. Um so besser gelingt es ihm, die Grundlosigkeit, Hohlheit und Nichtigkeit aller Einwendungen gegen die christliche Wahrheit auf das Schlagendste darzuthun. Wir erblicken hierin einen besondern Vorzug dieses Werkes. Eines der überzeugendsten Beweismomente zu Gunsten des Christenthums liegt ohne Zweifel in der Thatsache, daß alle die Coriphäen des Unglaubens, die sich doch mit ihrer Wissenschaftlichkeit und ihren gründlichen Forschungen brüsten, auch gar nichts irgendwie Stichhaltiges gegen den Glauben vorzubringen vermögen. Das ist es nun aber, was gerade in Hettingers Apologetik desto glänzender hervortritt, je vollkommener der Verfasser durch seine staunenswerthe Gelehrsamkeit das ganze Feld beherrscht; man kann sich da so recht überzeugen, daß die letzte und eigentlichste Quelle aller glaubensfeindlichen Einwendungen keineswegs in der wissenschaftlichen Forschung, sondern in Glaubensscheu und grundloser Willkühr zu suchen sei.

So sehr aber in dieser Hinsicht die immense Erudition des Verfassers seinem apologetischen Lehrbuche zur Empfehlung gereicht, so hätten wir doch andererseits mit Rücksicht auf den Zweck desselben und im Interesse der Leser, für die es bestimmt ist, gewünscht; daß sie manchmal etwas mehr zurückträte; denn das Studium wird sehr erschwert durch die vielen bald griechischen bald lateinischen, bald einer andern Sprache angehörigen Citate, womit der Text so

oft durchwoben und noch öfter unterbrochen ist. Auch steht sehr zu befürchten, daß Studirende der Theologie, für die das Werk doch in erster Linie berechnet ist, durch den Glanz der Erudition geblendet und von ihrer Fülle beinahe erdrückt, leicht verleitet werden, darin die Hauptsache beim Studium zu finden und sonach mehr nach gelehrten Namen und geistreichen Aussprüchen zu haschen, als auf gründliches Denken und Beweisen sich zu verlegen, worauf es in der Apologetik doch vor Allem ankommt. Aus diesem Grunde hätte nach unserem Ermessen der Entwicklung der Beweisgründe öfters mehr Raum gegönnt werden können, wenn gleich in einem Lehrbuche Vieles der mündlichen Erklärung von Seite des Lehrers überlassen werden muß. Die Beweisführung, deren der Verfasser sich bedient, hat zwar, wie bereits bemerkt wurde, manche Vorzüge; aber sie ist, wie uns wenigstens scheint, hie und da zu knapp und zu kurz, um überzeugend zu wirken. So wird z. B. der Beweis aus den messianischen Weissagungen (S. 308—355) nicht Jedem genügen, weil deren zu viele berücksichtigt werden und keine eingehend genug behandelt wird. Diese zu gedrängte Kürze, die der gelehrte H. Verfasser anstrebt, bewirkt auch, daß er sich manchmal zu aphoristisch ausdrückt und Sätze aufstellt, die zwar ganz richtig sind, ja herrliche Gedanken ausdrücken, aber eine nähere Begründung verdienten, weil von ihnen vielfach die Kraft des Beweises abhängt. Vielleicht hätte der hiezu nöthige Raum erspart werden können durch Beschränkung der Erudition, oder durch Auslassung einiger für den Zweck des Buches minder wichtiger Partien, wozu ich z. B. den Excurs über die nähere Bestimmung der übernatürlichen Ordnung 1, 114 ff. rechne.

Wir wünschen diesem herrlichen Werke eine ebenso günstige Aufnahme, wie sie die Apologie des Christenthums gefunden. Es wird sich ohne Zweifel in alle theologischen Seminarien den Weg bahnen und das so wichtige Studium der Apologetik wirksam fördern; es wird, was sein Hauptverdienst bildet, die Studirenden vertraut machen mit den neuesten Resultaten auf dem Gebiete der Apologetik, sowie auch mit den letzten Ausflüchten des Unglaubens, und so sie befähigen, diesem überall wirksam entgegenzutreten.

Innsbruck. Hurter S. J.

Gnade und Freiheit, Gewissen und Gesetz. Ein Wort zur Lösung zwei interessanter, viel besprochener Fragen. Von Dr. Aug. Rohling, o. ö. Prof. der Theologie an der k. k. Carl-Ferdinands-Universität zu Prag. Mit einem Preisausschreiben von 3000 Mark. Preisrichter: Tübingen, München, Rom. (Bei Carl Bellmann in Prag. 46 S.)

Wenn wir die oben angezeigte Schrift an dieser Stelle ungeachtet ihres geringen Umfanges einer Besprechung unterziehen, geschieht dies nur, weil sie prinzipielle Fragen in Behandlung nimmt, und manches enthält, was zu nicht unbedeutenden Mißverständnissen Veranlassung bieten könnte. — Die früheren Anschauungen des Verfassers über „Gnade und Freiheit" sind bekannt. Er zählte zu den eifrigsten Vorkämpfern des Thomismus in Deutschland. Prof. Rohling war eben „überzeugt," „daß sich wissenschaftlich die Wahrheit des Thomismus zur vollen Gewißheit erheben lasse" („Katholik" 1878, I, 491); diese Lehre galt ihm als „ein dogma proxime definibile," als eine „wichtige Offenbarungslehre" (ib. 1873, II, 19), als „ein ächtes Stück christlicher Ueberlieferung" (ib. 1878, I, 490). Wiewohl ihm nun aber der Thomismus überdies, „weit entfernt," uns „muthlos" zu machen, „im Gegentheil höchst trostvoll" (ib. 509) erschienen war, sah er sich dennoch durch ihn nachgerade in derartig schwere innere Kämpfe (S. 17) verwickelt, daß er sich in dieser neuesten Publikation vom thomistischen System rückhaltlos abwendet. Der Absagebrief an den Thomismus liegt uns in den Worten vor: „Diese Lehre ist unerträglich, sie vernichtet die Vernunft, sie vernichtet Gott selbst; denn sie vernichtet den ernstlichen Willen Gottes, alle Menschen zu retten" (S. 24). — Der Umschlag ist über Erwarten gewaltig; das Endurtheil über das Maaß des Erlaubten hinaus scharf; als völlig unverständlich erweist sich schließlich die nunmehrige Erklärung des Verfassers, seine früheren apodiktischen Behauptungen seien nur eine „Bitte" an das Publikum gewesen, „eventuell eines Besseren belehrt zu werden." (S. 17).

Rohlings jetzige Ansicht über „Gnade und Freiheit" ist, wie er uns sagt, die des hl. Alphons. Es erregte einigermaßen unser Befremden, daß der Verfasser diese Lehrmeinung als „sehr wenig bekannt" (S. 17) [1]) hinstellt, und einbekennt, er selbst habe, wiewohl ihn diese Fragen bereits „über achtzehn Jahre beschäftigen"

[1]) Graveson Ord. Praed. schreibt betreffs des genannten Systems: fuit saepius latine et gallice confutatum. Epist. II. ep. 3. p. 42.

(S. 5), „diesen Lehrpunkt des Heiligen vor einem Jahre noch nicht gekannt" (S. 7). Ersteres kann sich wohl nur auf den hl. Alphons als einen Vertreter dieser Lehre, keineswegs aber auf diese Lehre selbst beziehen, denn letztere ist in den theologischen Schulen sehr bekannt.

Daß sich der hl. Alphons selbst durchaus nicht als den Urheber des von ihm vertretenen Gnadensystems angesehen wissen wollte, bedarf wohl keiner Erwähnung. Der h. Lehrer beruft sich als auf ebenso viele Vertheidiger dieser Anschauungen auf Card. Noris, Isambert, Petavius S. J., Thomassin,[1]) Card. Du Perron und Le Moyne.[2]) Ausführlicher sagt der Heilige, habe Tournely dieses System dargelegt und es selbst festgehalten. Außer diesen glänzenden Namen verweist der hl. Alphons auf Habert. Dieser seinerseits stützt sich durchgehends auf die herrschende Lehre der Sorbonne (receptissima in Schola Sorbonica sententia), besonders auf die Lehrsätze des Gamachäus, die er aufführt und erklärt.[3]) Endlich beruft sich der hl. Alphons auf Du Plessis d'Argentré, Card. d'Aguirre u. A.[4]) Es könnte dieses Verzeichniß noch um sehr viele Namen vermehrt werden; wir begnügen uns auf einen neueren Dogmatiker, P. Albert Knoll Ord. Cap., hinzuweisen, der selbst dieser Lehre beipflichtet und aus den verschiedensten Auktoren, besonders auch aus dem hl. Alphons, die einschlägigen Belegstellen mit großem Fleiße gesammelt hat.[5]) Aus der, unzweifelhaft überwiegenden Zahl der Gegner dieser Lehrmeinung nennen wir nur Suarez, der sehr klar und bündig diese Ansicht bespricht, sodann Tanner, Viva, Platelius, Sardagna, Antoine u. s. w. Neben diesen Theologen aus der Gesellschaft Jesu genüge es auf die Dominikaner Goudin, Graveson, Billuart, endlich auf das von den Karmeliten besorgte Werk, die Salmantizenser, (t. VI. disp. 7. dub. 5.) hingewiesen zu haben.

---

[1]) Ueber Thomassin vgl. Cursus completus, p. 1060. Paris 1841.

[2]) Ueber Le Moyne schreibt Billuart: Observandum aliud esse singulare systema olim propugnatum ab Alphonso Le Moyne et nostris temporibus ab Honorato Tournely suscitatum . . . Hoc ergo systema revocari debet ad Molinismum, iisdemque argumentis impugnatur (de grat. diss. 5. a. 2). Weiter unten (a. 6) unternimmt er sodann die Widerlegung dieses Systems, quod pene extinctum cum Alphonso Le Moyne de novo instauravit Honoratus Tournely. Cf. Graveson l. c.

[3]) Theol. graec. Pat. II. c. 16; cf. Boucat, t. 3. diss. 3. p. 229.

[4]) Opera dogmatica contra gli Eretici pretesi Riformati. Torino 1826 n. 142.

[5]) Instit. Theol. p. 4. sect. 1. c. 2. a. 2. §. 435. Vom hl. Alphons sagt P. Albert: qui eidem (systemati) toto corde inhaeret. Von Tournely heißt es, er habe dieses System so vorgetragen, ut a nonnullis illius auctor haberetur.

Gar so „wenig bekannt" ist diese Lehre also doch nicht, und wenn Prof. Rohling fragt, „wie es doch kommt, daß neuere Lehrbücher der Dogmatik sich mit vielen antiquirten Namen, über deren Heiligkeit die Kirche nichts kundgab, befassen, den hl. Alphons aber gar nicht oder ganz nebenbei erwähnen" (S. 6), antworten wir, daß jene „antiquirten" Schriftsteller diesen Lehrpunkt viel ausführlicher in ihren Folianten zu behandeln im Stande waren, als dies der hl. Alphons in 19 Kleinoktavseiten in einem überdies gegen die Häretiker gerichteten Werke beabsichtigen konnte. Wir halten uns nach alledem eines tieferen Eingehens auf die jetzige Richtung des Verf. für enthoben, und gestatten uns nur einige Bemerkungen.

In einem „Rückblick auf alles Gesagte" (S. 33) gibt R. seinen Gedanken folgenden Ausdruck: „Die Gnade wirkt ab intrinseco, aber nicht physice, sondern moraliter. Die beiden Gnaden, welche man sufficiens und efficax nennt, unterscheiden sich, was das Objekt angeht, sofern jene die das eigentliche Heilswerk, die Gesetzeserfüllung, vorbereitenden Acte verleiht, diese aber die Haltung des Gesetzes selbst. . . . Ferner aber unterscheiden sich beide Gnaden durch das Maaß der in ihnen ruhenden moralischen Kräfte, indem Gott der zweiten, welche man efficax nennt, eine solche Ueberredung, Zusprache, Ergötzung oder Drohung verleiht, daß der Wille in allen Fällen sicher folgt, während die erstere, welche sufficiens heißt, zwar so innig zum Herzen redet, daß wo immer es folgt, es auf Grund dieser Zurede folgt und durch sie bestimmt wird, jeder aber weder physisch noch moralisch genöthigt ist, zu folgen und daher oft nicht folgt. Die moralische Nöthigung, sofern sie den usus rationis nicht aufhebt, hebt auch die Freiheit niemals auf." Hierzu Folgendes. Die Gnade kann insoferne ab intrinseco efficax genannt werden, als sie eine Kraft ist, die aus sich, von innen heraus, ihrer Anlage und Wesenheit nach, den Willen zur übernatürlichen Thätigkeit allseitig befähigt. Unter dieser Rücksicht betrachtet empfängt die Gnade nichts vom Willen, gibt diesem vielmehr alles. Prof. Rohling schreibt: „Ich habe gezeigt, daß der Wille der Gnade nicht nur keine Kraft gibt, sondern daß er alle Kraft, der Gnade beizustimmen, aus der Gnade hat" (S. 16). Nun, eines solchen Nachweises bedurfte es denn doch nicht, besonders einem Gegner gegenüber, der ohnedies „von der Macht der Wahrheit niedergebeugt ist" (S. 16): est enim stultum et nisi in puerilibus quorundam objectionibus inauditum, quod aliquis theologus umquam senserit gratiam accipere vires a voluntate consentiente, cum gratia det vires voluntati ad consentiendum. So Cardinal Franzelin.[1] — Eine Gnade kann sodann ab intrinseco efficax genannt werden, inwieferne sie eine das heilsame Werk nicht nur

[1]) De Deo uno, thes. 43. p. 422.

wahrhaft ermöglichende, sondern überdies leicht machende Kraft ist, indem sie die dem Heilswerke entgegenstehenden Schwierigkeiten lindert, sei es durch Motive der Furcht und Drohung, sei es durch Einflößung von Freude und Hinneigung, Lust und Ergetzen rücksichtlich jener Fähigkeiten, die bei der Heilsthat in Verwendung zu kommen haben. Daß es solche Gnaden gibt, wer hat es je geläugnet? Daß nur solche Gnaden mit dem Werke selbst verbunden sind, wer hat es je behauptet? [1]) Sicherlich aber haben die Theologen in der großen Kontroverse über die gratia efficax und sufficiens die gratia efficax nicht in dem soeben erläuterten Sinne in erster Linie in's Auge gefaßt. Der Sinn, in welchem man in jener Kontroverse die gratia efficax verstand, ist folgender. Formell wirksam wird nach theologischem Sprachgebrauche jene Gnade genannt, welche eine das übernatürliche Werk thatsächlich herbeiführende Kraft ist. Und dies soll sie nicht vom Willen haben? Dann dürfte zur Erklärung der Willensfreiheit jede menschliche Forschung umsonst sein. Wenn wir aber sagen, daß sie dies vom Willen habe, verstehen wir mit allen Theologen nicht den seinen natürlichen Kräften überlassenen, sondern den von der Gnade erhobenen, gestärkten, bewegten, aber unter diesen Einflüssen wahrhaft frei verbleibenden Willen. Wenn somit Prof. Rohling an seine Gegner die gewiß äußerst sonderbar formulirte Frage richtet, ob „die Gnade bewirke, daß wir uns unfehlbar sicher zum Guten entscheiden" oder ob es „unser Wille bewirke" (S. 10), und wenn er sich selbst die Antwort gibt: „Offenbar das letztere": so erlauben wir uns zu entgegnen, daß weder die Gnade als solche, noch der Wille als solcher den Heilsakt bewirke, sondern daß der durch die Gnade angeregte und bewegte, mit übernatürlichen Kräften ausgerüstete und in diesen Kräften thätige Wille als das Prinzip der freien übernatürlichen Willensthat anzusehen sei. [2]) Das sind doch so ganz eigentlich Fundamentalsätze.

Wir möchten nun aber auch unsererseits dem Verfasser eine Frage vorlegen, wie und warum nämlich die Theologen aller Richtungen behaupten können und müssen, die formell wirksame Gnade bewirke den Heilsakt unfehlbar und nothwendig. Auf diese Frage gibt es nur zwei Antworten. Falls Prof. Rohling von seinem jetzigen Standpunkte aus uns noch immer mit den Thomisten antwortet, die Gnade wirke deßhalb unfehlbar und nothwendig, weil ihre innerste Natur und Beschaffenheit mit dem Widerstande des Willens unvereinbar, „in-

---

[1]) Cf. Suarez, lib 3. de auxil. c. 10. et c. 14; Tanner, de grat. disp. 6. q. 2. dub. 4; Viva, de grat. disp. 3. q. 4; Antoine de grat. c. 3. a. 2. §.; Sardagna, de grat. a. 1. contr. 1. CVII. coll. controv. 3. CLV.

[2]) Vgl. diese Zeitschrift, Jahrg. 3. Heft 1 S. 99.

compossibel" ist; falls er dem Ausdrucke ab intrinseco efficax auch jetzt noch diesen Sinn unterſetzt: dann sehen wir vor wie nach zur Rettung der Freiheit aber auch keinen Ausweg. In diesem Falle muß der Wille zustimmen; die Gnade duldet ja nach dieser Ansicht und kann ihrer „immanenten Beschaffenheit und Kraft" nach keinen Widerstand des Willens dulden; der Wille kann ihr also nicht widerstehen — und so ist der tridentinische Kanon: potest dissentire, si velit, kaum mehr zu retten. — Sagt uns dagegen Prof. Rohling, die von ihm jetzt vertheidigte Gnade dulde ihrer Anlage und Beschaffenheit nach den dissensus, der Wille unterstehe keiner physischen, sondern nur der „moralischen Nöthigung"; er könne (wenigstens physisch), wenn er wolle, die Gnade abweisen (utpote qui illam abjicere potest): dann wissen wir zur Erklärung der unfehlbaren und nothwendigen Wirkung der Gnade d. h. zur Erklärung des modus, wie Gott die Wirkung seiner Gnade mit absolut unfehlbarer Sicherheit, mit metaphysischer Gewißheit vorherwisse, keinen anderen Ausweg, als die Annahme der scientia media, d. i. des wesentlichsten Punktes des molinistischen Systems und schließlich auch seiner Konsequenzen. [1])

[1]) Prof. Rohling sagt, im Sinne seiner Gegner sei „das die Wirksamkeit schaffende Moment des Menschen Zustimmung, und nur weil Gott diese unsere Zustimmung unfehlbar gewiß voraussieht, heiße eine solche Gnade, mit der das Gute factisch zu Stande kommt, unfehlbar wirksam" (S. 10). Nun, eine Gnade, welcher der Mensch seine Mitwirkung versagt, ist eben deßhalb doch wohl unwirksam; faktisch wirksam ist die Gnade also nur „durch die Zustimmung des Menschen." Was sodann die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens anlangt, so kann dieses doch nicht in der Gnade als solcher seinen Grund haben; in diesem Falle müßte offenbar die Gnade nicht nur mit physischer, sondern sogar mit metaphysischer Nothwendigkeit wirken, weil eben das göttliche Vorherwissen mit metaphysischer Nothwendigkeit sicher ist. Wo bliebe aber in diesem Falle die Freiheit? Hat jedoch die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens nicht in der Gnade als solcher ihren Grund, dann ist unzweifelhaft die Gnade nur deßhalb, „weil Gott unsere Zustimmung unfehlbar voraussieht", auch „unfehlbar wirksam." Sehr gut bemerkt diesbezüglich Becanus S. J., daß ohne Rücksicht auf das göttliche Vorherwissen die unfehlbare Wirkung der Gnade keine Erklärung finde, siquidem, rejecta physica praemotione gratia efficax efficaciae suae infallibilitatem non aliunde (quam ex scientia Dei) derivare potest. De auxil. q. 4. a. 5. Cf.

Außer seinen jetzigen Anschauungen über die Gnadenlehre glaubt der Verfasser gegen „Molina und seine Schule“ im hl. Alphons auch die Anklage „der Textentstellungen“ gefunden zu haben. Er erzählt uns, der hl. Alphons „klage“ (n. 119) darüber, „daß Molina und seine Schule die heiligen Texte nach eigenem Gutdünken auslege“ (S 15). Die einzige Belegstelle, welche Prof. Rohling zur Aufrechthaltung dieser harten Anschuldigung aus dem h. Alphons beibringt, müssen wir im Urtext folgen lassen. Sie lautet: Gia sappiamo, che a Molina e ai suoi seguaci non manca di dare a' citati testi diverse interpretazioni secondo la loro sentenza. Wir übersetzen: „Ich weiß wohl, daß Molina und seine Anhänger nicht ermangeln, verschiedene (d. h. andere) Erklärungen der angeführten Texte zu geben, entsprechend der von ihnen vertretenen Ansicht.“ Prof. Rohling glaubt aber übersetzen zu sollen: „Ich weiß indeß sehr wohl, daß Molina und seine Schule die h. Schrift auf verschiedene Weise nach ihrem Sinne ausgelegt haben“ (S. 13). Die Worte: „Nach ihrem Sinne ausgelegt haben“, ließ der Verfasser mit sehr fetten Lettern drucken, um später die oben angeführten Worte: „Nach eigenem Gutdünken“ dafür zu substituiren. So viel steht fest, daß in den Worten des h. Kirchenlehrers die Anklage der „Textentstellungen“ sich nicht findet. Eine Textentstellung liegt überhaupt nur dann vor, wenn der Urtext falsch zitirt oder in falscher, sinnentstellender Uebersetzung wiedergegeben wird. Prof. Rohling war in seinen „biblischen Studien schon lange durch die Beobachtung gefesselt, daß die heiligen Texte wie unverrückbares Gestein jedem antithomistischen Streben entgegenstarren“ („Katholik“ 1878, II, 490); zudem hat er „die zahlreichen Bibeltexte“ in seinem „speciellen Berufe fortwährend unter den Händen“ (S. 17). Wenn er nun urplötzlich eben diese Texte mit Verwerfung seiner früheren Interpretation „antithomistisch“ erklärt, darf man ihn deßhalb bezüglich der früheren oder der jetzigen Erklärung einer „Textentstellung“

Charmes Ord. Cap., der (de grat. III. diss. 1. c. 2. q. 2. p. 341) den Satz beweist: pugnat in terminis, quod gratia voluntatem ad assensum necessitet moraliter tantum, et tamen infallibiliter.

bezichtigen? Es wäre lächerlich. Warum soll denn also „Molina und seine Schule" der Vorwurf der „Textentstellungen" treffen, weil sie mit gleichem Rechte secundum sententiam suam (secondo la loro sentenza) die hl. Schrift erklären und zwar in einer offenen Frage zu Gunsten einer von der h. Kirche geduldeten Ansicht? Wenn trotzdem Prof. Rohling noch glauben sollte, er habe „kein Unrecht, keine Art von Leichtsinn" begangen, als er „Molina und seine Schule" unter Berufung auf den h. Alphons „der Textentstellung anklagte", müssen wir diese Sache einfach seinem Gewissen überlassen. — Außer dem h. Alphons beruft sich jedoch der Verfasser noch auf zwei andere Autoritäten, durch welche er sich betreffs obiger Anklage für „gerechtfertigt" erachtet (S. 15). Die erste bildet eine Gonet entnommene Stelle aus einem Briefe des Card. Baronius an den Erzbischof Vilars von Vienne. Die Bedenken mancher Auktoren bezüglich der Aechtheit dieses Briefes[1]) können wir um so eher fallen lassen, als sich in dem Briefe selbst auch nicht die leiseste Spur von dem Vorwurfe der „Textentstellungen" findet.

Die gravirendste Stelle, die diesbezüglich in Betracht kommen könnte, wäre wohl die Behauptung, Molina bekämpfe den hl. Augustin (S. Augustino adversari). Allein abgesehen davon, daß dieser Ausdruck den Vorwurf der „Textentstellung" gewiß nicht enthält, wird der Gedanke an eine solche durch den unmittelbar folgenden Zwischensatz, den Prof. Rohling allerdings, obwohl er sich doch bei Gonet selbst und in allen uns zugänglichen Abdrücken vorfindet, einfach wegläßt, noch mehr ferne gerückt. Der Satz lautet: Licet sanctum nunquam nominet, was zu bedeuten scheint, daß er den Heiligen (bei der angeblichen Bekämpfung) nicht ausdrücklich zitirt.[2])

Die letzte Autorität, auf die Prof. Rohling seine Anklage stützt, ist Card. Zigliara. Der Cardinal soll „über Suarez" sagen, „er sei ein vir ad eludenda S. Thomae testimonia solertissimus" (S. 15). Falls sich Prof. Rohling mit diesem Satze begnügt und durch ihn sich für „gerechtfertigt" ansieht wegen seiner gegen eine sehr große Zahl von Theologen erhobenen An-

---

[1]) Vgl. hierüber Theod. Eleutherius, Hist. Congregat. lib. II. c. 18; Liv. de Mayer, Hist. Congregat. lib. II. c. 10.

[2]) Die Erklärung des gedachten Satzes: Molina habe den hl. Augustin niemals einen Heiligen genannt (licet sanctum nunquam nominet) ist kaum statthaft, wie ein Blick in die Concordia sattsam beweist; sie ist mit der Aechtheit des Briefes nicht vereinbar.

klage, wollen wir mit ihm hierüber nicht ferner rechten. Das Schlimmste aber ist, daß auch diese Autorität wiederum nicht ganz genau angeführt wird. Jene Worte enthalten eigentlich nicht einen Ausspruch des Card. Zigliara, sie stehen vielmehr in einem wörtlichen Zitate aus Goudin (Philos. p. 4. disp. 2. q. 3. a. 4. p. 295). Daß aber ein Thomist aus der Zeit Goudin's über Suarez nicht in der freundlichsten Weise spricht, ist doch wohl nichts Neues.[1])

Der Leser wird sich bereits überzeugt haben und es Prof. Rohling auf's Wort glauben, daß er „über Molina entrüstet" ist (S. 19); allein die eigentliche scharf zugeschliffene Spitze seiner

---

[1]) Durch dieses „Urtheil" Goudin's sah sich Prof. Rohling sofort zur Vermuthung veranlaßt, es dürfte hierin der Grund liegen, „weshalb der Beatificationsproceß des P. Suarez in's Stocken gerathen mußte" (S. 15). Wie in einer so kleinen Schrift, die in die wichtigsten Kontroversfragen Klarheit zu bringen bestimmt ist, noch Raum erübrigt für so abliegende Vermuthungen, wird mancher Leser kaum begreiflich finden, sollte es ihm auch ganz unbekannt sein, daß in Betreff des P. Suarez ein Beatifikationsproceß nie eingeleitet wurde. Es wird übrigens niemals gelingen, einen Mann wie Suarez, den der hl. Alphons selbst den auctoribus classicis beizählt, den der genannte Card. Noris als recentiorum omnium gravissimus scriptor aufführt, den endlich, um bekannte Dinge nicht wieder zu sagen, die Päpste Paul V. und Benedikt XIV. mit dem Ehrennamen eines theologus eximius belegten, in den katholischen Schulen zu diskreditiren. (Vgl. Hurter, S. J. Nomenclat. lit. fasc. III. et IV. p. 255; Werner: Franz Suarez.) Auch weiß uns Prof. Rohling zu berichten von „der Einsprache höchst angesehener Theologen des Jesuitenordens" gegen die Erhebung des hl. Alphons zum Kirchenlehrer; besonders hat, wie er sagt, „der sel. P. Perrone auf das entschiedenste" (S. 25) widersprochen. In Rom ist, wie Referent aus zuverlässiger Quelle erfuhr, von diesem Widerspruche des P. Perrone nichts bekannt. Ich verweise übrigens in Betreff dieser Anschuldigung auf ein längeres die genannte Erhebung des hl. Alphons betreffendes Bittgesuch des Hochw. P. Generals der Gesellschaft Jesu, Petrus Beckx, das er Pius IX. unterbreitete. Dort heißt es: Equidem nihil potius habui, quam ut meas quoque, humillimas licet, sed ardentissimas preces Episcoporum votis adjicerem, praesertim quod probe tenerem, ab insigni quodam et sancto Societatis Jesu alumno, jam pridem futura S. Alphonsi in Ecclesiam merita, divino plane instinctu praenunciata fuisse. (Vgl. die durch die PP. Redemptoristen gesammelten Akten. Rom 1870 S. 41.)

Schrift ist gegen P. Schneemann S. J. gerichtet. Ueber letzteren ist der Verf. seit dem Februarartikel im „Katholik“ sicherlich nicht minder „entrüstet.“

Der genannte Artikel unterzog die Angriffe Rohling's auf den Molinismus bezw. seine damaligen Vertheidigungsversuche zu Gunsten des Thomismus einer tiefer greifenden Kritik[1]). Nun hatte P. Schneemann nur so im Vorübergehen und zur äußeren Stütze seiner Beweisgründe auch auf die Anschauungen der jüngsten heiligen Kirchenlehrer, des h. Franz von Sales und des h. Alphons von Liguori, hingewiesen, weil eben beide heiligen Lehrer sich durch die „Schwierigkeiten“ des thomistischen Systems „angetrieben“ fühlten, „eine von der thomistischen verschiedene Erklärungsweise aufzustellen“ (a. a. O. S. 121). In einem größeren Werke Schneemann's[2]), auf das auch Prof. Rohling verweist, hat der kurze Hinweis auf den h. Alphons folgende Fassung: „Ebenso erklärt der h. Alphons von Liguori ausdrücklich, er wolle Tournely folgen; Tournely aber wird vom Thomisten Billuart mit Recht der „molinistische Doctor“, ein „purer Molinist“, ein „Molinist vom Kopf bis zu den Fersen“ genannt“ (a. a. O. S. 5). In dem später erschienenen Februartikel des „Katholik“ bildet derselbe Hinweis eine Anmerkung von einigen Zeilen, in der P. Schneemann sehr vorsichtig restringirend sagt: „Jedenfalls hielten den h. Alphons nach seinem eigenen Geständniß von der Annahme des Thomismus dieselben Schwierigkeiten ab, die wir weiter unten entwickeln werden“ (a. a. O. S. 121). Hierüber nun ereifert sich Prof. Rohling in ganz unbegreiflicher Weise, indem er ausruft: „Wie soll man solch' ein Verfahren des Herrn Schneemann mit gelindem Ausdruck benennen? Es ist schwer zu sagen, aber jedenfalls hat Schneemann wieder einen Schwabenstreich, eine wissenschaftliche Schelmerei begangen“ (S. 15). Wenn wir fragen, wie doch Prof. Rohling solche Worte gebrauchen dürfe, antwortet er uns, weil „man auf talmudische Art mit allerlei Schelmerei, mit rabbinischen Finessen und Advocatenstreichen den Heiligen für das gerade Gegentheil seiner Lehre anrufen“ wolle. Unsere Gedanken sind diese. Ein ohne Vergleich berechtigterer Appell an die Autorität des h. Lehrers, als jener Rohling's betreffs der „Textentstellungen“, ja ein in der obschwebenden Frage sehr berechtigter Appell Schneemann's an den h. Alphons, muß nolens volens den Vorwurf zu einer der wissenschaftlichen Erörterung nicht mehr anstehenden Polemik abgeben, und die vorzüglichste Veranlassung werden, warum Prof. Rohling mit Uebergehung zahlreicher, äußerst sachlicher Aufstellungen Schneemann's überhaupt auf jenen Februarartikel trotz seiner vollständigen Meinungsänderung zurückgreift. Es ge-

---

[1]) Molinismus und Congruismus. „Katholik“, Februar 1879.

[2]) Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse. Dogmengeschichtliche Studien (1. Heft). Herder 1879.

nügt vollkommen, dies konstatirt zu haben. Wir hätten es aus vielen Gründen lieber gesehen, wenn der Verfasser auf die Einwürfe des P. Schneemann eine sachlich gehaltene Antwort geboten hätte. Eine solche vermissen wir leider überall[1]). Oder soll es etwa eine solche Antwort sein, wenn der Verfasser zur Rechtfertigung des gegen ihn erhobenen und in sechs Seiten als gegründet erwiesenen Vorwurfes „unrichtiger Citate" schreibt: „Ich bin gerechtfertigt durch die größten Autoritäten, durch die Autorität vor allem eines Heiligen und Kirchenlehrers. Meine Citate bleiben daher, wie ich sie gab; ich habe nichts hinzuzusetzen und nichts wegzunehmen" (S. 15). Wir kennen bereits jene drei Autoritäten, den h. Alphons und die Cardinäle Baronius und Zigliara. Allein diese Autoritäten stellen doch wahrhaftig jene zahlreichen „unrichtigen Citate", die P. Schneemann angemerkt hat, nicht zurecht. Keine dieser Autoritäten sagt ja auch nur ein Wort über die „unrichtigen Citate" Rohling's aus dem h. Thomas, dem h. Bonaventura, aus Molina und Suarez, um die es sich aber doch einzig nur handelt. Wenn trotzdem Prof. Rohling schreibt: „Meine Citate bleiben daher" u. s. w., so ist jenes „daher" jedenfalls nicht richtig gebraucht, weil in keinem logischen Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Das Einzige, was in der Schrift Rohling's auf diesen Punkt Bezug hat, dürfte in der Aussage liegen, der Verfasser habe nur das „vorgebracht", was Molina „in Wirklichkeit bietet", nicht aber, was er „zu bieten behauptet" (S. 16.). Hierzu ein unmittelbar auf diese Worte folgendes Beispiel. Mit großer Meisterschaft hatte P. Schneemann den Beweis durchgeführt, daß Prof. Rohling an Molina ein Unrecht begehe, da er dessen Lehre über das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit in Widerspruch setze mit der betreffenden Lehre des h. Thomas[2]). Hierauf nun entgegnet Prof. Rohling in seiner Weise also: „Ich habe von dem Versuche Molina's, seine Ideen auch dem h. Thomas aufzubinden, gar nicht geredet, denn es verdient ein solches Advocatenstückchen nicht die Ehre einer Erwähnung" (S. 16). Dann folgt noch ein fernab liegenden Kreisen entlehnter Hieb auf das „literarische Talmudwesen" „einiger Kinder" des h. Ignatius — und die Angelegenheit vonwegen der „unrichtigen Citate" ist erledigt.

Auf andere Rückantworten des Verfassers lassen wir uns schon deßhalb nicht ein, weil ihr Referat uns nöthigte, höchst unerquickliche Nergeleien zwecklos zu reproduziren.

---

[1]) Auf den Einwurf P. Schneemann's betreffs der „Methode" Rohling's wird mit keinem Satze geantwortet, und dennoch hatte P. Schneemann die Berechtigung dieses Vorwurfes in fünf Seiten nachgewiesen. Und erst die Luftstreiche wegen des „Fragepunktes"!

[2]) Prof. Rohling thut dies de facto. Vgl. „Katholik 1878, I, 497; 1879, Februar, S. 128.

Der zweite viel kürzere Theil über „Gewissen und Gesetz" bebeschäftigt sich mit dem Aequiprobabilismns. — Wir bemerken nur Folgendes. Niemand, der mit der rforderlichen Sachkenntniß zu urtheilen im Stande ist, wird den h. Alphons für den Erfinder eines neuen, vom alten schlichten Probabilismus wesentlich verschiedenen Systems halten. Er selbst verwahrt sich ja, der Erfinder eines neuen Systems zu sein. Der Aequiprobabilismus des h. Lehrers ist kaum mehr, als ein anderer Namen für den einfachen Probabilismus. Ein wesentlicher Unterschied ist schon deßhalb unmöglich, weil der Probabilismus und der vom hl. Alphons vertretene Aequiprobabilismus *auf ganz gleichen Prinzipien beruhen.*

Die äußerst flüchtig durchgeführten Erörterungen des Verf. über das zweifelhafte Gewissen ermangeln jeder prinzipiellen Begründung und gestatten schon deßhalb allein keine eingehendere Besprechung. Er glaubt mit Unrecht durch Unterscheidung zwischen dubium juris und dubium facti ein Prinzip gefunden zu haben, „das nirgendwo Ausnahmen duldet." Wir zweifeln sehr, ob der h. Alphons mit dieser Entwickelung, die öfters beiderlei dubia mit einander vermengt, einverstanden wäre; man lese nur dessen Ausführungen über die conscientia probabilis. Betreffs des Aequiprobabilismus schreibt R.: „Diese Anschauung ist unzweifelhaft die gesunde Vernunft selbst. Denn kein Mensch wird in seinen Geschäften von zwei Ansichten diejenige bevorzugen, welche bedeutend schlechter begründet ist, als ihr Gegentheil. Jeder Kaufmann bevorzugt einen Handel, der bedeutend bessere Aussichten auf Erfolg hat, als ein anderer. Jeder Mann der Wissenschaft läßt, wo ihm verschiedene Ansichten begegnen, die bedeutend schlechter begründete fahren" (S. 40). „Damit", schließt der Verfasser, „ist die ganze Angelegenheit im vollsten Umfange erledigt" (S. 41). Aber jedermann ersieht doch sofort, daß diese Argumentation gar nichts entscheidet. Die Frage ist ja nicht die, welche von zwei Meinungen *an und für sich* den Vorzug verdiene, oder welche man zur Direktive seiner Handlungen zu wählen habe, wenn man *das Ersprießlichere* sich zum Ziele setzt; die Frage ist vielmehr diese, *ob ein Gesetz, dessen Existenz ungewiß ist,* wirklich *verpflichtende Kraft* habe, und *ob ein Gesetz* nicht *mehr als ungewiß betrachtet* werden dürfe, wenn die besser begründete Meinung zwar zu seinen Gunsten spricht, *die entgegengesetzte Ansicht aber trotzdem auf triftigen Gründen beruht.* Diese Frage wird aber durch obige Auseinandersetzung sicherlich nicht „erledigt". Es ist eben nicht so ohne weiteres klar und man kann nicht ohne allen Beweis behaupten, daß die „bedeutend besser" begründete Ansicht „ihr Gegentheil" unter allen Umständen vollständig entkräfte oder als unbegründet und unhaltbar erscheinen lasse. — Die obigen aus dem Leben entnomme-

nen Belege (besonders das Beispiel von dem Kaufmanne) sind sicherlich nicht hinreichend, die Alleinberechtigung des Aequiprobabilismus darzuthun; denn sie könnten in anderer Weise auch vom Tutiorismus zu seinen Gunsten ausgebeutet werden, während sie den Probabiliorismus in keiner Weise ausschließen, vielmehr begünstigen, da ja auch die nicht bedeutend besser begründeten Meinungen an sich den Vorzug verdienen. Nur durch einen offenbaren Widerspruch gelingt es dem Verf., seine Beweisführung auch auf den Probabiliorismus auszudehnen. Er schreibt: „Desgleichen ist es endlich Rigorismus, wenn man sagt, die Gründe pro libertate müßten bedeutend stärker als pro lege sein, wenn die lex als incerta gelten solle, die Existenz des Gesetzes sei also zu statuiren, obgleich bedeutend stärkere Beweisgründe für die Nichtexistenz sprächen (sic): niemand handelt nach solcher Regel in den Geschäften" ꝛc. (S. 41).

Den einfachen Probabilismus und den Laxismus läßt R. absichtlich in einanderfließen; es wäre ihm dies aber gewiß nicht gelungen, wenn er der Wahrheit gemäß hervorgehoben hätte, daß die Vertreter des einfachen Probabilismus zwar auch der relativ schwächer begründeten Meinung eine die Gewißheit der Verpflichtung aufhebende Geltung zuerkennen, aber in jedem Falle solide Gründe fordern, die der besser begründeten Meinung gegenüber ihre Beweiskraft nicht verlieren, sondern voll und ganz aufrecht erhalten (motiva absolute et comparative gravia). Es mußte uns nach alledem schmerzlich berühren, daß Prof. Rohling den einst von den Jansenisten gegen die Gesellschaft Jesu erhobenen Vorwurf des Laxismus, — allerdings nicht des praktischen, sondern nur des theoretischen — wieder aufnehmen konnte; und zwar um so mehr, da dieser Vorwurf nicht bloß die Theologen der Gesellschaft, sondern die meisten theologischen Anstalten der Gegenwart und sohin in letzter Linie die Wächter im Glauben treffen würde. Den Beweis für seine harte Anschuldigung macht er sich außerordentlich leicht; er sucht in einer sehr eigenthümlichen, nichtsweniger als überzeugenden Weise zu zeigen, daß die Vertheidiger der sententia minus probabilis sammt und sonders Laxisten seien; daß aber die Jesuiten die sententia minus probabilis vertheidigen, beweist er aus Lacroix. Hätte er diese Auktorität weiter ausgebeutet, so hätten wir erfahren, daß an zweihundert Auktoren für die minus probabilis einstehen, unter diesen Päpste, Kardinäle, und Theologen der verschiedensten Orden, darunter Dominicani plurimi, und diese Ansicht inter Thomistas communior sei. Wir hätten aber auch er-

fahren, daß Lacroix sammt allen Vertretern dieser Anschauungen zur opinio probabilis ein motivum absolute et respective grave fordert, folglich eine einseitige Abwägung der gegen das Gesetz sprechenden Gründe verwirft. — Betreffs der vom Verfasser angeführten Stellen aus dem h. Alphons begnügen wir uns auf Bouquillon zu verweisen[1]), gestatten uns jedoch dem H. Verfasser folgende Stelle aus dem h. Alphons zur Erwägung vorzulegen: Benigniorem et communissimam sententiam probandam aggredimur, nempe licitum esse uti opinione probabili, etiam in concursu probabilioris pro lege, semper ac illa certum ac grave habeat fundamentum. Weiter unten sagt der h. Lehrer: Dicimus, quod nostra sententia, nempe quod liceat sequi opinionem probabilem pro libertate, relicta probabiliori, est longe probabilior sive probabilissima, imo moraliter seu lato modo certa. . . Quod si sententia benigna fuisset falsa, minime quidem communiter a doctoribus undique fuisset recepta, ut vere recepta est, aut saltem Ecclesia eam non tolerasset, permittendo, quod animae communiter per hanc perditionis viam, ut adversarii clamitant, a talibus caecis ducibus deceptae incederent[2]).

Ob Prof. Rohling durch seinen „Aufsatz" von zwölf Seiten „die durch mancherlei Unklarheiten der Autoren endstandenen Mißverständnisse und Schwierigkeiten" gehoben habe, wie er glaubt, darüber mögen andere entscheiden.

Endlich das „Preisausschreiben"! Gewiß nimmt es sich sonderbar aus, daß für die Lösung so weitgehender Fragen, an denen die größten Männer sich versuchten und über die die h. Kirche ihr Urtheil zurückhielt, ein Preis ausgeschrieben wird, und drei Universitäten zu „Preisrichtern" ernannt werden. Zudem wußte Prof. Rohling eine derartige Zusammenmengung von Preisfragen zu finden, daß er für jeden Fall sichergestellt ist.

Innsbruck. Max Limbourg S. J.

---

[1]) Instit. theol. mor. n. 344.

[2]) Dissert. edita Neapoli 1755.

Deutsche Schriften. Von Paul de Lagarde. Göttingen, Dieterich, 1878. 256 S.

Nachdem die protestantische Theologie den inneren Widerspruch einer gläubigen Unterwerfung unter eine menschliche, fehlbare Autorität eingesehen und sich in eine Menge von Richtungen gespalten hat, welchen die kirchlichen Behörden, Gebäude und Kassen als einziges Bindemittel dienen, kann die künstlich repristinirte „Orthodoxie" nur durch thatsächliches Preisgeben ihrer beanspruchten Alleinberechtigung, der Liberalismus nur durch Wortspielereien und Begriffsescamotagen von einem anderen als nominellen Weiterleben des Protestantismus reden. Trotzdem wurde bisher von allen, selbst den radikalsten Parteien der höchste Werth auf Erhaltung des Namens und der äußeren Organisation der protestantischen „Kirche" und auf die Behauptung gelegt, daß ihr Protestantismus mit der „Reformation" und diese mit dem wahren Christenthume identisch sei. Erst in den letzten Jahren haben sich vereinzelte Stimmen gegen diese conventionelle Fiktion erhoben. So hat der Theologieprofessor Franz Overbeck zu Basel in seiner „Streit- und Friedensschrift" (Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 1873) von seinem dem Christenthume nur objektiv referirend gegenüberstehenden „kritischen" Standpunkte aus den beiden Hauptrichtungen des Protestantismus Verkennung und Verleugnung der dem Christenthume wesentlichen ascetischen Lebensbetrachtung vorgeworfen, indem die liberale Richtung offen der modernen Weltbildung und Weltfreudigkeit huldige, die apologetische nur mit unfruchtbaren und sogar unempfundenen Worten die „Unrealisirbarkeit des christlichen Ideals in einer sündigen Welt" bedauere, durch welche sich die alte Kirche in ihrem Martyrium und Mönchthum zur wirklichen, angestrengtesten Erhebung über diese Welt verpflichtet und angetrieben gefunden habe. Paul de Lagarde's „Deutsche Schriften" bleiben nicht bei einem solchen theoretischen Nachweise der aus innerer Unhaltbarkeit hervorgegangenen Auflösung des Protestantismus und seiner Verschiedenheit vom Christenthume stehen, sondern fordern auch zur Begründung eines vom Protestantismus ganz absehenden religiösen Neubaues auf. Der Verfasser hat sich durch seine im vorigen Hefte dieser Zeitschrift[1])

[1]) Man tilge daselbst S. 387, Z. 18 das Wort: Ruth, und trage S. 388, Z. 10 die im Jahre 1851 erschienenen Actus Apostolorum cop-

besprochenen theologischen Leistungen als einen so vielseitigen und gründlichen Forscher bewiesen, daß auch die katholische Theologie Ursache hat, sich mit den Folgerungen, welche er aus den Ergebnissen seiner Studien für die der Menschheit wichtigsten Fragen ziehen zu müssen glaubt, auseinanderzusetzen.

Zwei der hier zusammengestellten Schriften waren schon früher separat erschienen, nämlich die Abhandlung „Ueber das Verhältniß des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion; ein Versuch, Nichttheologen zu orientiren" im Jahre 1873, und der Bericht „Ueber die gegenwärtige Lage des deutschen Reichs" gegen Ende 1875. Zum erstenmale werden uns die Abhandlungen „Zum Unterrichtsgesetze" und „Die Religion der Zukunft", sowie Gedichte, geboten. Obgleich der Verfasser auch die politischen, socialen und pädagogischen Fragen durchaus vom Standpunkte der religiösen Weltanschauung aus erörtert, so müssen wir doch unsere Besprechung auf das direkt Theologische beschränken, wozu außer der ersten und letzten Abhandlung namentlich noch Nummer 11—14 des Berichts und das auf S. 172—179 über den Religionsunterricht Bemerkte gehört.

Hätten wir die „Deutschen Schriften" nur in Hinsicht auf die Form zu beurtheilen, so müßten wir ihnen die rückhaltsloseste Anerkennung aussprechen. Die gedankenschwere, streng sachgemäße und doch schwungvolle Darstellung des Verfassers ist eben so vollkommen frei von geistlosen, unbedeutenden oder überflüssigen, als von phrasenhaften Bemerkungen; sie stellt starke Anforderungen an

---

tice nach. Seitdem hat Lagarde noch Praetermissorum libri duo (Gött. 1879) herausgegeben, enthaltend das arabisch-syrische Wörterverzeichniß des Elias von Nisibis und die Scholien des Barhebräus zu den Psalmen, nebst einigen kleineren Stücken (chronologisches von Ebedjesu, Notizen über die Edelsteine im Pentateuch, die 30 Denare des Judas u. s. w.). Ferner erschien von ihm ein erstes Heft „Orientalia" (aus den Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, 1879), welches eine, besonders die biblischen Lectionen berücksichtigende, Beschreibung der koptischen liturgischen Handschriften zu Göttingen und einen Abdruck aller in koptisch-memphitischer Uebersetzung vorhandenen Abschnitte der historischen Bücher des alten Testamentes bietet. Der Verfasser deutet hier (S. 63) seine Prioritätsansprüche auf Ermittelung der Lucianischen Septuagintarecension an; vgl. auch Schürer's theol. Literaturzeitung 1876, S. 605.

die Aufmerksamkeit und Denkthätigkeit des Lesers, bietet aber dafür stets klar bestimmte, geistvolle und eigenthümliche, wenn auch oft zum Widerspruch auffordernde, Ideen. Noch mehr als der schöne Styl gereicht dem Verfasser die Begeisterung für das religiös-sittliche Ideal zum Lobe, welche überall als der eigentliche Beweggrund seiner literarischen Thätigkeit hervortritt. Dagegen können wir uns inhaltlich von seinen theologischen Erörterungen[1]) nur die Kritik des Protestantismus, Altkatholicismus und Liberalismus größtentheils aneignen, während die positiven Aufstellungen über Religion und Kirche, trotz vieler vortrefflichen Einzelbemerkungen, in ihrem Gesammtresultate für diejenigen unannehmbar sind, welche die religiöse Wahrheit nicht als Ergebniß historischer Forschung und vergleichender Beobachtung bei einem einzelnen, wenn auch noch so sachkundigen und geistvollen Gelehrten, sondern als Offenbarung bei der von Gott eingesetzten und als solche kenntlich gemachten unfehlbaren Autorität suchen.

Wir beginnen mit den Urtheilen Lagarde's über die Irrthümer der Gegenwart, zunächst über den Protestantismus. Einen bisher wenig berücksichtigten, aber schon durch die rein natürliche Geschichtsbetrachtung widerlegbaren Grundirrthum der sog. Reformation hebt er auf S. 108 hervor: „Der Protestantismus war so unlebendig naiv, — das, was er für die römisch-katholische Kirche hielt, jedenfalls ein durch die Chemie der Geschichte zu einem ganz eigenartigen Stoffe zusammengeschmelztes und also nur durch Chemie zu zersetzendes Gemenge, durch Subtraction in einen den Gefühlen der Reformatoren entsprechenden Urzustand eines seiner Theile überführen zu wollen. Jeder dieser Männer subtrahirte natürlich andere Summen und konnte seinen Nachfolgern bis auf den heutigen Tag nicht wehren, dies Septimanergeschäft so lange fortzusetzen, als noch etwas da war von dem man abziehen konnte. Dies Abziehen nennt man jetzt freie Forschung Jeder vom Parteigeiste nicht verblendete Mensch wird eingestehen, daß der Protestantismus alle seine Anhänger unbedingt hindert, dem Verständnisse der christlichen Kirche gerecht zu werden, daß die christliche Kirche — dadurch geradezu negiert worden ist, daß das protestantische Princip der Subjectivität sie, die nur als unversehrtes Ganze Werth hatte, zu einem Trümmerhaufen machte, aus welchem ohne Rücksicht auf Beeinträchtigung des alten Planes moderne Menschen sich je nach Bedarf Bausteine holten, die allerdings aus der christlichen Kirche stammen, aber nicht christliche Kirche sind."

[1]) Die nichttheologischen verdienen eine viel ungetheiltere Zustimmung, und möchten wir die katholischen Zeitschriften um so mehr darauf aufmerksam machen, als man protestantischerseits entschlossen scheint, Lagarde (wie auch Overbeck) todtzuschweigen.

Das Zutreffende dieses Urtheils liegt auf der Hand. Jeder in historischer Kontinuität von innen heraus gewordene Organismus wächst und entwickelt sich in allen seinen Theilen gleichmäßig; durch Abschneiden einzelner Theile kann man ihn also unmöglich auf seinen Urzustand zurückführen, sondern verstümmelt dadurch auch das Ursprüngliche und vernichtet den Organismus als solchen, während in dem unverkürzten doch jedenfalls alles Ursprüngliche noch enthalten war. Wie inconsequent ist z. B. das Verfahren der „Reformatoren," alle trinitarischen und christologischen Festsetzungen der alten Kirche anzunehmen, dagegen die gleichzeitig aus demselben kirchlichen Bewußtsein entwickelten und nur wegen ihrer allgemeinen Anerkennung nicht alle förmlich definierten Lehren über Rechtfertigung, Meßopfer, Sakramente, Heiligenverehrung u. s. w. als antichristlich zu verwerfen! Nur theilen wir nicht Lagarde's Voraussetzung einer wirklichen Alteration des Christenthums durch fremdartige Beimischungen, sondern betrachten dessen Entwicklung als eine sachlich aus seinem eigensten Wesen hervorgehende, formell durch die Wissenschaft der Zeit und den Widerspruch der Häresie beeinflußte Ausgestaltung des schon in seinem Anfange Präformierten.

Eine vernichtende Kritik wird S. 10—16 an den beiden „Principien" des Protestantismus geübt. Nachdem der Verfasser darauf hingewiesen hat, daß ein Princip nur Eines sein kann, wendet er gegen das formale Princip, die ausschließliche Autorität der Bibel, zunächst ein, daß sich die jedesmalige Erkenntnißquelle für eine Wissenschaft bei Anwendung der allgemeinen Denkgesetze von selbst, ohne Aufstellung eines besonderen Erkenntnißprincips, verstehen müße, also das protestantische Schriftprincip nur eine polemische Bedeutung (Ausschluß der Tradition und der Lehrautorität der katholischen Kirche) haben könne. Aber auch zu diesem antikatholischen Zwecke sei es wegen seiner Widersprüche mit sich selbst unbrauchbar, sowohl wegen des faktischen, daß viele Lehren der „Reformatoren" der h. Schrift nachweisbar fremd sind oder widersprechen, als auch wegen des logischen, daß die neutestamentlichen Schriften wegen unserer Unbekanntschaft mit ihrer Entstehung und Sammlung ihr ganzes Ansehen für uns nur von der katholischen Kirche erhalten, welche sie nach ihren Grundsätzen und für ihre Zwecke auswählte, sammelte und gebrauchte. Es sei also ebenso inconsequent, sich der katholischen Kirche hinsichtlich des neutestamentlichen Kanons unterzuordnen, sonst aber ihr zu widersprechen, wie es absurd sei, alles in dieser Sammlung, die nur ein einzelnes Symptom des vielgestaltigen kirchlichen Lebens sei, zufällig nicht Erwähnte deßhalb für unchristlich zu erklären. Eine wissenschaftliche Berufung auf das Urchristenthum müsse durch Untersuchung aller urchristlichen Dokumente nach strenghistorischer Methode begründet werden. — Das sog. Materialprincip, die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, durchdringe nicht nach Art eines Princips die ganze reformatorische Dogmatik, sondern nur die statt der subtrahierten Dogmen willkürlich angeflickten Neuerungen, und werde von den neutesta-

mentlichen Autoren selbst theils ausdrücklich verworfen, theils thatsächlich ausgeschlossen.

Die Unhaltbarkeit dieses widerspruchsvollen Anschauungsgemisches hat dann auch nach Lagarde durch die zersetzende Kritik der Wissenschaft die Selbstauflösung des Protestantismus und seine Ersetzung durch eine nichtreligiöse Kultur herbeigeführt, welche jetzt als vollendet gelten könne; denn „was jetzt noch an Resten des wirklichen Protestantismus in Deutschland vorhanden ist, verdankt sein Dasein nicht einer ununterbrochen von Luther bis auf uns fortgehenden Entwickelung, sondern ist künstlich aus der Rumpelkammer hervorgeholt, und zwar nur darum hervorgeholt, weil man über die eigene Unfähigkeit, das der Zeit Nöthige zu finden, klar war" (S. 16). Auf S. 236 wird bemerkt: „In Europa ist durch die zur Zeit Karls V in Scene gegangene Bewegung nicht das Christenthum der Urzeit wiedergewonnen, nicht das Evangelium unter dem Schutte hervorgegraben, sondern die Kultur als das Weltbeglückende gefunden worden, das heißt die Inventarisierung und Bereitstellung der Resultate aller Jahrhunderte für die, welche diese Resultate nicht erworben haben und welche sie zu erwerben unfähig und unlustig wären". „Man muß zugeben, daß der Protestantismus nicht Christenthum ist, wenn man auch unter seinen Freunden für ersprießlich erachtet, den Schein, als sei er Christenthum, aufrecht zu erhalten" (S. 237). Noch sei hingewiesen auf die Bemerkung S. 119: „daß der Protestantismus nichts Positives, sondern nur die Negierung des Katholicismus war, — daß er das Volk ganz auf seinem natürlichen Boden gelassen, mithin die Wirkung der Gesetze natürlichen Lebens, also das Verbrauchtwerden der Kräfte, mit nichten ausgeschlossen hat," und auf die schöne Sentenz S 118: „Auf die Lehre von der unsichtbaren Kirche folgt ganz folgerichtig die Lehre von der unsichtbaren Religion, und auf diese ganz nothwendig das Verschwinden der Religion"

Findet man vielleicht schon die vorhergehenden Mittheilungen nicht ganz in Einklang mit der Regel De mortuis nil nisi bene, so könnte über Todtgeborene gänzliches Stillschweigen angemessen scheinen. Gleichwohl möge als humoristisches Intermezzo das (schon im Jahre 1874 gedruckte) Urtheil des Verfassers über den Altkatholicismus (S. 124—125) hier Platz finden: „Der Protestantismus hat den Versuch gemacht, einen kranken Organismus durch Subtraction zu heilen, der Altkatholicismus wiederholt diesen Versuch und wird kein besseres Glück mit ihm haben, als sein Vorgänger — Sollte der Altkatholicismus nicht zugeben wollen, daß er subtrahiert, was thut er dann? Er will aus dem neunzehnten Jahrhunderte in das zweite zurück. Kein Gott kann den Tag, der am Mittage steht, zum Morgen zurückschaffen, kein Gott einen Sechzigjährigen wieder zum Zehnjährigen machen. Solche Versuche gelingen in Flick und Flock, aber nicht in der Geschichte." — Einzelne ehrenwerthe Altkatholiken „ziehen, was sie an ethischer und religiöser Kraft besitzen, aus ihrer in der katholischen Kirche verlebten Jugend; die

Lebenssäfte des Organismus, dem sie den Rücken gewendet haben, nähren sie. Möge man ja nicht übersehen, daß diese Säfte bei abgeschnittenen Gliedern früher oder später einmal vertrocknen, daß also diese Glieder nur Material für das Beinhaus auf dem Kirchhofe, nicht aber lebensvolle Stützen nationaler Entwickelung werden; möge man nicht übersehen, daß man Organismen nicht in der Retorte kocht (selbst dann, wann der Staat das Feuer in den Heerd einschürt und die Phiole liefert, ist das unmöglich), und nicht übersehen, daß daraus, daß es jetzt Altkatholiken gibt, noch lange nicht die Existenz einer altkatholischen Kirche erwiesen ist. Der Nachwuchs dieser Altkatholiken, der unter der zucht- und schrankenlosen Masse der Zeitgenossen (wesentlich ohne Kirche) groß und gebildet werden wird, muß nothwendigerweise ein ganz anderes Gesicht tragen als diese Altkatholiken selbst. Denn geistiges Leben wächst, wenn wir von den im Voranschlage politischen Haushaltes nie erscheinenden Genien absehen, nur in Organismen, mögen diese auch niederer Natur sein; wo kein geistiger Organismus da ist, ist auch kein geistiges Leben da, sondern nur der Schein oder der Nachklang eines solchen."

Eine nicht minder scharfe Kritik erleidet der aus dem Protestantismus hervorgegangene religiöse Liberalismus. Zwar theilt der Verfasser viele negative Ansichten dieser Richtung bezüglich der h. Schriften, der Thatsachen und Dogmen des Christenthums; aber er findet einerseits in ihrem scheinbaren Eingehen auf altprotestantische Formen und Formeln eine unaufrichtige Halbheit, andererseits in ihrer ganzen Lebensanschauung unfromme Weltlichkeit. Das Ideal des Liberalismus sei nicht das Leben mit Gott, sondern die Kultur, d. h. eine äußerliche encyclopädische Notiznahme von den Resultaten der Vergangenheit; seine Schlagworte Toleranz, sittliche Weltordnung, Humanität widersprechen dem christlichen und überhaupt religiösen Bewußtsein. Auf S. 117 sagt der Verfasser: „Ueber die Religiosität kommen die meisten von uns (im protestantischen Deutschland) nicht hinaus. Religiosität aber ist keine Kraft, am wenigsten eine beseelende, schaffende Kraft. Für den Frommen liegt der Schwerpunkt seines Daseins in dem Leben nach dem Tode. Er kann die Erde verachten und kann sie besiegen, denn er weiß, daß sie mit aller ihrer Lust und mit allem ihrem Schmerze vergehen wird. Der Fromme kann an sich arbeiten, ohne müde zu werden, denn er weiß, was ihn erwartet und wofür er arbeitet. Für den Frommen ist jedes Begegniß seines Lebens ein Wort Gottes, das nur an ihn gerichtet ist, das von ihm allein verstanden werden muß und von ihm allein verstanden werden kann. Wo ist uns die Gewißheit des ewigen Lebens hingeschwunden? Wohin der herbe Zug der Weltentsagung in diesem Zeitalter des hastigen, freudelosen, narkotisirenden Genießens? Wo sind die Herzen für das Wort, daß es dem Menschen nichts hilft, die ganze Welt zu gewinnen, wenn er dabei Schaden an seiner Seele nimmt? Und müssen wir nicht jetzt in Betreff der göttlichen Weltregierung ganz dieselben Zweifel hören und unglaubhaft beantworten, welche zur Zeit der ältesten Kirche umgingen? — Wer die Religion auf das Heiligthum des Gemüthes

beschränken zu können meint (die Heiligthümer, in denen diese gemüthliche Religion wohnt, heißen mitunter nur sehr uneigentlich Heiligthümer), der hat nie, weder an sich noch an Anderen, Religion erlebt. Wirkliche Religion nimmt sich stets die Freiheit, das ganze Leben zu durchdringen. Sie ist nicht nur Sonntags von neun bis eilf, bei Einsegnungen und Begräbnissen zu finden, sondern überall oder nirgends. Denn sie ist nicht eine vorübergehende Aufregung des Nervensystems, sondern das leider oft von der Sünde, aber nie von etwas ihr als gleichberechtigtes Nebengeordnetem gestörte Leben unter den Augen des allgegenwärtigen Gottes."

„Gänzlich irrig ist es, als Kriterium, nach welchem über die Ausmerzung gewisser Theile (denn von Theilen muß man auf diesem Standpunkte sprechen) des Christenthumes oder des Katholicismus entschieden werden soll, die Neigung der jeweiligen Zeitgenossen anzusehen. Die öffentliche Meinung ist überzeugt, Wunder was gesagt zu haben, wenn sie dies und das für nicht mehr zeitgemäß erklärt. Man müßte eigentlich, wenn man das Recht in diesen Fragen mitzusprechen für sich in Anspruch nimmt, aus der Geschichte wissen, daß noch nie irgend etwas Großes in Uebereinstimmung mit der Oberfläche der Geschichte ins Leben getreten ist. Weil das Große neu ist, darum ist es fremd; weil fordernd und fördernd, unbequem; weil es Altes beseitigt und liebgewordene Krankheiten (oft schmerzhaft) zu heilen unternimmt, darum ist es verhaßt. Vollends die Religion wächst nicht auf Reformbanketten; das Gefängniß, das Kreuz, der Scheiterhaufen sind die Stationen, über welche sie zieht; mit Henkern und Bütteln sind ihre Diener und Propheten weit bekannter als mit Kellnern. Erst wenn sie gezähmt, d. h. zum Spielzeuge geworden ist, findet sie Duldung in der Welt" (S. 122.)

Ueber die vermeintliche Versöhnung der reformatorischen Lehren mit dem liberalen Zeitgeiste in der protestantischen Vermittelungstheologie, deren Beliebtheit an maßgebender Stelle daraus erklärt wird, daß man nicht Frömmigkeit wolle, sondern „Dogmatik mit einem sie am Beißen hindernden Maulkorbe, zu welchem die Regierungen den Schlüssel in der Tasche haben" (S. 254), fällt Lagarde folgendes schneidige Urtheil: „Jene Versuche sind sammt und sonders Fälschungen, weil sie unternehmen, Standpunkte, welche ein für allemal als Standpunkte überwunden sind, mit modernen Meinereien auszugleichen, welche zwar noch eine reale Macht, aber eine usurpirte Macht besitzen. Jene Versuche irren, indem sie die Nothwendigkeit annehmen, jenes Alte zu halten, was in Wahrheit gänzlich todt ist, und die andere Nothwendigkeit, das Neue nicht zu verletzen, welches den Fußtritt doch schon bekommen hat, der es nach der Thüre befördert; sie impfen einer Leiche eine Krankheit ein und freuen sich, in dem Präparate den Stammvater eines neuen Geschlechtes vor sich zu haben" (S. 174).

Leider führt diese entschiedene Verwerfung der seit dem 16. Jahrhunderte einander folgenden Verfälschungen des Christenthums

den Verfasser nicht zur Anerkennung der wahren kirchlichen Autorität. Zwar gibt er zu, daß der Katholicismus mit dem Christenthume wesentlich identisch sei, bis in die apostolische Zeit zurückreiche und allein noch die urchristliche Lehre und Weltanschauung in lebendiger Continuität bewahrt habe, während im Protestantismus „der Faden der Entwickelung abgerißen und darum ein Gemeindebewußtsein, das ein, sei es noch so entstellter, Nachklang der christlichen Urzeit wäre und das wenigstens in großen Zügen über das Christenthum zu orientieren vermöchte, nicht vorhanden" sei (S. 134). Aber er unterscheidet zwischen dem Evangelium, der Lehre Jesu, und dem Christenthume, welches schon in frühester Zeit durch Verschmelzung fremdartiger Vorstellungen mit dem Evangelium aus diesem entstanden sei und daher durch eine Art chemischer Analyse auf seine Basis zurückgeführt werden müsse. Auch das Evangelium selbst betrachtet er nicht als eine göttliche Offenbarung im eigentlichen Sinne, sondern als Auffindung der Gesetze des neuen Lebens, des Weges von der Sünde zu Gott, durch religiöse Genialität, und Jesum nicht als das gottmenschliche Haupt des von seinem Geiste durchdrungenen nnd geleiteten Leibes der Kirche, sondern nur als einen idealen Menschen, welcher wie durch heilige Anziehung und Ansteckung eine Gemeinschaft der von jenem neuen Leben Ergriffenen um sich gebildet habe und als deren Urzelle zu bezeichnen sei. Diese von der katholischen Wahrheit weit abführenden Anschauungen über die Entstehung des Christenthums glaubt Lagarde sowohl a posteriori durch die Resultate der Theologie, nämlich seiner historischen, kritischen, exegetischen und linguistischen Forschungen, als auch a priori aus dem theils durch die Aussagen des religiösen Selbstbewußtseins, theils durch Induction mittelst der vergleichenden Religionswissenschaft erschlossenen Wesen der Religion beweisen zu können. Wir geben daher im Folgenden eine kurze Zusammenstellung der Ansichten Lagarde's über Religion, Kirche und Theologie.

Religion ist nach ihm persönliche Beziehung des Frommen auf Gott, in ihrer höchsten Form Leben mit Gott. Sie entstehe einerseits durch freudiges Innewerden und Erfassen irgend einer Seite göttlichen Lebens in Welt und Geschichte, andererseits durch die Flucht des menschlichen Freiheitsbedürfnisses vor dem es beängstigenden Ungöttlichen zu Gott; insbesondere durch den Trieb des Einzelnen, die Verschiedenheit der Menschen durch eigenes Besserwerden auszugleichen. Das Dasein des der persönlichen

Erziehung durch die göttliche Liebe sich hingebenden Frommen ist dem Verfasser ebenso für das Dasein eines persönlichen Gottes, wie das dem aufmerkenden Herzen klar werdende Walten dieser erziehenden Liebe für die Unsterblichkeit der einzig mögliche Beweis.

Aus diesen Prämissen zieht Lagarde die Folgerungen, daß die älteste Religion (über die man nur durch die vergleichende Sprachforschung wissenschaftliche Aufschlüsse erhalten könne), weil aus der menschlichen Gemeinschaft entstanden, nicht Naturreligion oder Mythologie gewesen sei, welche sich erst später durch Beibehaltung der nicht mehr verstandenen Formeln für die durch höhere Entwicklung überschrittenen Formen des Ideals gebildet habe; daß je nach den zeitweiligen Aufgaben der Menschheit verschiedene Seiten des Ideals zum Bewußtsein kommen, also verschiedene Religionen entstehen, deren organische Vereinigung wahrer Monotheismus sei; daß endlich die Religion keine wesentliche Beziehung zu einmaligen historischen Ereignissen habe, da sie nicht über Vergangenes belehren, sondern für die Gegenwart im Hinblick auf die Zukunft den allein zum Ziele führenden Weg zum Leben mit Gott zeigen wolle, und es nur auf das Nacherleben der einmal aufgefundenen Thatsachen der Idealwelt, nicht auf das Datum und die näheren Umstände ihrer erstmaligen Auffindung ankomme.

Da sich Religion gleich jedem idealen Besitze nur von Person zu Person durch Anschauung des Ideals in einer Lebensgemeinschaft fortpflanze, so sei ein Reich des Guten, eine Kirche, für die Erhaltung und Verbreitung der Religion unerläßlich.

Aufgabe der Theologie ist nach Lagarde, durch Beobachtung aller Religionen, da sie in allen eine reale, wenn auch mehr oder minder getrübte, Einwirkung Gottes auf das Denken und Handeln der Menschen anerkenne, die Religion überhaupt und die Gesetze, nach welchen sie sich darlebt, kennen zu lernen. Sie unterscheide zwischen dem Ewigen und Zeitlichen, dem Inhalte und der Form der Religion und finde so in dem Gemeinsamen entweder ein Erscheinungssymptom der Religion überhaupt oder einer bestimmten Entwickelungsstufe derselben, letzteres z. B. in dem bei den verschiedensten Religionen vorkommenden und sich dadurch gegenseitig widerlegenden Wunderglauben. Die Theologie sei also eine historische Disciplin, welche mittelst einer Geschichte der Religionen das Wissen von der Religion gebe.

Christliche Theologie insbesondere sei das Wissen um das geschichtliche Factum des Christenthums, um seine Vorbedingungen und Folgen und um das Verhalten der Menschen zu ihm. Zu diesem Zwecke müsse man die Urkunden in möglichst authentischer Form zusammenstellen, ihr Verhältniß zu einander kritisch ermitteln und sich nach den maßgebenden Zeugen ein Bild des wirklichen Vorgangs entwerfen, auch die Trübungen in der Auffassung des Evangeliums durch seine so verschieden vorgebildeten Anhänger zu beachten verstehen. Da die äußere Kontinuität und innere

Kommunikation mit dem Evangelium für Nichtkatholiken ganz abgebrochen, für Katholiken durch die christlichen Beimischungen erschwert sei, so müsse der Theologe die aus den Quellen (wozu aber auch der Gottesdienst, die Einrichtungen und die Persönlichkeiten der Kirche gehören) erforschte Kirchengeschichte in sich nachzuleben suchen. Eine solche wahre Theologie weise nach, wie Jesus im Gegensatze zu dem pharisäischen Judenthum das Evangelium, d. h. die nicht an die Abstammung geknüpfte Errettung von der Sünde durch Umkehr und Wiedergeburt zu Herzensreinheit und Vollkommenheit, verkündigt und, da er es zugleich in seiner Person ganz darstellte, auch in einem mit ihm beginnenden und um ihn sich sammelnden Gottesreiche verwirklicht habe. Dieses Evangelium erklärt Lagarde für ewiggiltig und unbestreitbar, da es nur Beschreibung der von dem religiösen Genius geschauten und daher durch alle spätere Selbstbeobachtung und Geschichtsforschung stets bestätigten geistigen Gesetze sei. Uebrigens unterscheidet er auch in der Lehre Jesu einen bleibenden Kern von der durch zufällige Zeitumstände bedingten Schale; zu letzterer soll namentlich sein durch berechtigte Abneigung gegen das damalige Judenthum veranlaßtes Zurückgehen auf das Allgemeinmenschliche mit Uebergehung des Volksthümlichen gehören, da sich doch der Einzelne nur durch die Nationalität hindurch zum Menschenthum aufschwingen könne.

Das ewig wahre Evangelium Jesu sei aber schon fast von Anfang an durch verschiedene Beimischungen alterirt worden und nur in dieser Form als Christenthum oder Katholicismus geschichtlich vorhanden und wirksam geblieben. Schon die Apostel und ersten Jünger haben nach Lagarde unwillkürlich ihre eigenen beschränkteren Vorstellungen, namentlich die Messiasidee, mit dem Evangelium verquickt; doch erst der h. Paulus habe systematisch den „grundstürzenden jüdischen Irrthum" vom Werthe des einmaligen Faktums in die Kirche eingeführt, indem er auf den Kreuzestod und die Auferstehung Jesu Gewicht gelegt und damit die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben verbunden habe, im Gegensatz zu der ursprünglichen Anschauung, daß der Mensch die Schuld zugleich mit der Sünde durch seinen Eintritt in eine höhere Ordnung der Dinge von sich abstreife. Doch habe die Kirche alsbald jenem jüdischen Irrthum dadurch die Spitze abgebrochen, daß sie das Sühnopfer Jesu durch ihre Lehre vom eucharistischen Opfer fortdauernd und dem religiösen Bedürfniß stets zugänglich gemacht habe. Dazu seien dann bald noch die Vorstellungen vom Christenthum als neuem Gesetz und die Anpassung seiner Lehren an die platonische oder aristotelische Philosophie gekommen, bis das Uebergewicht des Papstthums die Entwickelung zum Stillstande gebracht habe. Endlich sei der Katholicismus durch dieselben Factoren, welche den Protestantismus wegen seiner inneren Unhaltbarkeit auflösten, zu dem Kunstproducte des Jesuitismus verhärtet worden, nämlich durch den Gegensatz seiner negativ gefaßten Katholicität zu den ihrer Bedeutung inne werdenden Nationalitäten, seiner Dogmen gegen die Resultate der Wissenschaft, namentlich das kopernikanische

Weltsystem, und seiner Beschränkung der göttlichen Offenbarung auf Judenthum und Christenthum gegen den Begriff der welthistorischen Entwickelung.

Die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie bestehe also darin, aus dem Katholicismus, in welchem allein das Evangelium noch jetzt vorhanden sei, durch chemische Ausscheidung aller fremdartigen Beimischungen, irrigen Voraussetzungen und bloßen Zeitmeinungen die evangelische Basis wiederzugewinnen und dadurch nationale Kirchen vorzubereiten.

Herr de Lagarde kann keineswegs alle seine bisher skizzierten Anschauungen als Resultate seiner Einzelforschungen hinstellen. Manches bleibt ohne Beweis, zu Anderem fehlen ihm Zwischenglieder zwischen dem wissenschaftlich Bewiesenen und der theologischen Folgerung, endlich steht er mit manchen Prämissen entweder ganz allein oder in einer selbst von den meisten „Kritikern“ angefochtenen Position. Von jedem Standpunkte aus werden z. B. seine Behauptungen als Paradoxien erscheinen, die Bezeichnung Jesu als des Messias habe ursprünglich nicht den „Gesalbten“ (Christus), sondern den „Salbenden“ bedeutet, das vierte Evangelium sei, obgleich von dem Apostel Johannes geschrieben, doch durchaus ungeschichtlich, und die Auferstehung Jesu, auf welche doch die Apostel ihre ganze Lehrthätigkeit begründeten, sei nur ein subjektives Postulat ihres Vertrauens auf den hohen Meister gewesen. Lagarde selbst weist wiederholt auf die große Schwierigkeit hin, sichere Resultate über die Geschichte des Christenthums zu gewinnen. Aber wir müssen es auch principiell ablehnen, die Lösung der unendlich wichtigen Frage nach der religiösen Wahrheit und dem ewigen Heile einerseits von so schwierigen, verwickelten und nur Wenigen zugänglichen gelehrten Untersuchungen, wie vergleichende Religionsgeschichte, Bibelkritik u. s. w., andererseits von so subjektiven, dehnbaren, aller Willkür ausgesetzten Faktoren, wie den Aussagen des religiösen Selbstbewußtseins, abhängig zu machen. Die wahre Kirche muß gleich einer Stadt auf dem Berge überallhin sichtbar und erkennbar sein; sie muß die von ihr beanspruchte gottverliehene, unfehlbare Autorität der menschlichen Vernunft gegenüber so nachweisen können, daß der Beweis objektive Evidenz hat und doch Jedem verständlich ist[1]). Diese Bedingungen erfüllt nur der Katholi-

[1]) Treffend nennt schon das im 5. Jahrhundert geschriebene Sacramentarium Veronianum die päpstliche Unfehlbarkeit ein „heilsam abgekürztes Verfahren“ (salubre compendium) zur Auffindung der wahren Lehre (Missa X. in Natali Apostolorum Petri et Pauli).

cismus, indem er evidente Beweise für die göttliche Einsetzung und Unfehlbarkeit der Kirche vorbringt, darunter auch solche, die selbst dem schlichtesten Verstande faßbar sind. Er schließt mit metaphysischer Nothwendigkeit von der Zufälligkeit, Zeitlichkeit und harmonischen Ordnung der Welt, mit moralischer von der Uebereinstimmung des Menschengeschlechts im Gottesglauben, auf die Existenz eines persönlichen Gottes, von den Eigenschaften Gottes und dem thatsächlichen Bedürfnisse der Menschheit auf eine Offenbarung, von dem Zwecke der Offenbarung auf das einzige Mittel ihrer sicheren Erhaltung, eine unfehlbare Autorität, welche nur die katholische Kirche für sich beansprucht. Der historische Beweis für den Katholicismus folgert aus den ältesten christlichen Urkunden, daß Jesus Christus sich als einen Gottesgesandten erwiesen und seine Vollmachten für alle Zeiten den Aposteln und deren Nachfolgern, also dem katholischen Episkopate, übertragen hat. Auch die fortwährend zur Bestätigung der katholischen Kirche gewirkten Wunder beweisen ihre Wahrheit. Wenn Herr de Lagarde die in der Gegenwart geschehenden Wunder[1]) kritisch untersuchen wollte, so würde er schwerlich die Wunder der Kirche mit den buddhistischen Erdichtungen in eine Reihe stellen. Nicht minder als in physischen Wundern offenbart sich das übernatürliche Leben der Kirche auch stets in den mo-

---

[1]) Ich erinnere hier nur an den großen Thaumaturgen unseres Jahrhunderts, den Pfarrer Vianney, dessen Leben sein Vikar Monnin beschrieben hat; an die prophetischen Wunder, welche zu Anfange des italienischen Krieges (1859) an demselben Orte, wo Napoleon 1870 über die französische Grenze gebracht wurde, geschehen und in einer schon 1860 gedruckten Schrift (Les hosties sanglantes de Vrigne-aux-Bois, Tournay bei Casterman) berichtet sind; an das Werk Lasserre's über die Erscheinungen der unbefleckt empfangenen Jungfrau zu Lourdes und die Heilungen durch die am Erscheinungsort entsprungene Quelle, auf dessen Widerlegung vergeblich hohe Preise gesetzt worden sind; endlich an Louise Lateau's noch fortdauerndes Wunderleben. Sie hat die Stigmata Christi, welche an jedem Freitage, während sie gleichzeitig für die Außenwelt empfindungs- und bewußtlos ist, ohne Verletzung der Haut stark bluten; und lebt schon seit vielen Jahren ganz ohne Speise, Trank und Schlaf. Eine Kommission der belgischen Akademie der Wissenschaften mußte jenes zugeben; weigerte sich aber, dieses zu untersuchen! In der That ein Verfahren, welches lebhaft an Isaj. 7, 12 erinnert!

ralischen Wundern heroischer Heiligkeit und entsagenden Opfermuthes, die ebenso bestimmt eine Einwirkung Gottes voraussetzen[1]).

Die katholische Theologie ist also eine wirkliche Wissenschaft, weil sie die unfehlbare Autorität der katholischen Kirche und damit implicite die Wahrheit aller Dogmen dieser Kirche, auch der Mysterien, beweisen kann. Sie muß dies betonen, nicht um den Ruhm der „Wissenschaftlichkeit" zu beanspruchen, sondern um die Wahrheit und Gewißheit ihres Objekts und dadurch ihre Existenzberechtigung festzustellen[2]). Mit Recht spricht dagegen Lagarde der protestantischen Theologie wissenschaftlichen Werth ab, da sie ein auf mensch-

---

[1]) Den engen Zusammenhang zwischen der Wundergabe und der katholischen Ascese führt der radikale Theologe Overbeck (a. a O., S. 24) folgendermaßen gegen die protestantischen Apologeten aus: „Wer den Glauben an Wunder vertheidigt, macht sich gewissermaßen anheischig, selbst Wunder zu thun. Mindestens soll uns seine Rede in die Welt erheben, aus der sie stammen sollen, und das konnten die Lehrer der alten Kirche durch die Schatten, die sie über diese irdische Welt warfen, und durch die immer wiederholten praktischen Versuche, das Dasein einer besseren lebendig darzustellen. Weit schlimmer sind hier Leute gestellt, die, soviel man weiß, ihr Leben ungefähr so einrichten, wie heutzutage Jedermann, d. h. als ob es keine Wunder gäbe; die, was sie uns auch von einer besseren Welt sagen, doch beständig in uns die Erinnerung wecken, daß auch die irdische ihr Gutes habe, und für die sogar die Wunder, an die sie glauben, etwas Historisches geworden sind. Nichts in der That bringt es deutlicher ans Licht, wie es mit unserem Wunderglauben steht, als die Unbedenklichkeit, mit welcher die protestantische Theologie sich der Anschauung ergeben hat, vor einigen 1800 Jahren seien wohl mehrere Wunder in einigen Gegenden des römischen Reiches geschehen, allein sie hätten sehr bald aufgehört, und heutzutage käme dergleichen nicht mehr vor."

[2]) Das Bewußtsein ihrer Vernünftigkeit spricht die katholische Kirche auch dadurch aus, daß sie dem theologischen Studium einen vollständigen Kursus der scholastischen Philosophie vorausschickt, welche von den durch sich selbst evidenten Principien aus in streng demonstrativer Argumentation bis zum Beweise der Wahrheit des Christenthums und der Kirche führt. — Gelegentlich möchten wir berichtigen, daß nicht nur „ein recht erheblicher Theil der katholischen Priester Deutschlands" (S. 127), sondern alle „das Abiturientenexamen eines Gymnasiums bestanden haben." Die Diöcese Fulda bildete nur eine scheinbare Ausnahme, denn das Fuldaer Knabenseminar stellte noch höhere Anforderungen als ein Staatsgymnasium.

licher, irrthumsfähiger Autorität beruhendes willkürliches Religionssystem, wenn auch mit Anwendung wissenschaftlicher Hilfsmittel, zu vertheidigen sucht. Sein eigenes Unternehmen, die Theologie durch vergleichende Beobachtung der Religionen und kritische Geschichtsforschung zu einer streng beweisenden Wissenschaft zu erheben, geht aus Verkennung des übernatürlichen Offenbarungscharakters der wahren Religion nicht von dem entscheidenden Punkte, der Frage nach der von Gott eingesetzten Kirche, aus; dürfte übrigens schon deßhalb nicht zum Ziele führen, weil das vorliegende Material selbst für einen so gründlichen Gelehrten wie Lagarde theils zu lückenhaft, theils zu massenhaft, theils zu unbestimmt und vieldeutig ist.

Gegen die Behauptung Lagarde's, das katholische Christenthum enthalte fremdartige Beimischungen zum Evangelium, spricht die Thatsache, daß sich jede Gemeinschaft nach dem in ihr wirkenden ursprünglichen Principe weiterentwickelt und weiterentwickeln muß, weil nur eine solche Entwickelung überall das gleiche, Abweichung von derselben aber hier dieses, dort jenes Resultat ergeben würde. Nur ein bewußter und beabsichtigter Bruch mit der eigenen Vergangenheit, welchen die katholische Kirche stets aufs äußerste verabscheute, hätte wirklich neue Elemente, nicht bloße Folgerungen aus der einfachen ursprünglichen Idee, in das Christenthum einführen können. — Wenn eine solche fremdartige Beimischung namentlich in dem „Gewichtlegen auf einmalige geschichtliche Ereignisse" gefunden wird, so trifft dieser Vorwurf nicht den Katholicismus, für welchen die alttestamentliche Geschichte nur als Vorbereitung des Erlösungswerkes Christi Bedeutung hat, während dieses selbst nicht, wie im Protestantismus, als bloßes durch den Fiducialglauben zu erfassendes historisches Faktum, sondern als eine in dem eucharistischen Opfer und den Sakramenten bleibend weiterströmende Quelle realer göttlicher Einwirkungen auf die Menschheit, übernatürlicher Gnaden, in Betracht kommt.

Der Verfasser unterscheidet den „Jesuitismus" vom Katholicismus, insofern jener die positiven Aufstellungen dieses zu Negationen der inzwischen emporgekommenen Ideen der Nationalität, Wissenschaft und Menschheitsentwickelung gestaltet habe. Aber das wäre doch keine Veränderung, sondern nur eine Anwendung der alten Grundsätze auf neue Gegner. Daß das Evangelium dem nationalen Bewußtsein, welches sich übrigens schon selbst, oft nur allzu

energisch, fortzuhelfen versteht, keine eigentlich religiöse Bedeutung zugestehe, behauptet Lagarde selbst; auch Overbeck (a. a. O., S. 32. 31) sieht in dem byzantinischen Chauvinismus der protestantischen Geistlichkeit einen Beweis, daß „hier eine der ursprünglichsten Empfindungen“ des „in der Wurzel unpolitischen“ Christenthums „todt“ sei. — Das kopernikanische Weltsystem kann unmöglich mit einer Religion kollidiren, welche die Allgegenwart Gottes lehrt und es sogar zuläßt, Himmel, Purgatorium und Hölle als bloße Zustände aufzufassen. In Betreff der sonstigen angeblichen Widersprüche der h. Schrift und folglich der Kirchenlehre mit den Resultaten der Wissenschaft ist zu bemerken, daß die Irrthumslosigkeit der biblischen Autoren auch in den incidenter erwähnten nichtreligiösen Dingen Manchen nur als eine nicht evidente Folgerung aus dem Inspirationsdogma gilt. — Endlich haben gerade die Theologen aus der Gesellschaft Jesu am entschiedensteu die Universalität der Einwirkung Gottes auf die Menschheit, auch außerhalb des speciellen Offenbarungsbereichs, hervorgehoben, namentlich durch die Lehren von der Nachwirkung der Uroffenbarung im Heidenthume, von der Hinlänglichkeit der Heilsgnade für jeden Menschen, von der genügenden Promulgation der positiven Offenbarung an den Einzelnen als Voraussetzung der Verpflichtung zu ihrer Annahme, von dem impliciten Verlangen nach der Taufe und von der Zugehörigkeit der unverschuldet irrenden Getauften zur katholischen Kirche.

Neben so manchem, dem katholischen Glauben schroff Entgegenstehenden enthält das Buch Lagarde's auch in seinen positiven Partien viele wahre und geistvolle, in musterhaft schöne Form gefaßte Gedanken. Jedoch zwingt uns die Beschränktheit des Raumes hier abzubrechen, mit dem Wunsche des h. Augustin, Gott möge dem Verfasser das verleihen, was er schon zu besitzen vermeint, nämlich seine volle und unverfälschte Wahrheit.

Innsbruck. Bickell.

Bemerkungen und Nachrichten.

Ein in armenischer Uebersetzung aufgefundenes Fragment der Apologie des Aristides. Eusebius berichtet in der Kirchengeschichte (IV., 3. ed. Heinichen, Lips. 1868, p. 155) und in der Chronik (ed. Schoene, Berol. 1866, vol. II. p. 166.), daß ein athenischer Philosoph Namens Aristides, ein Zeitgenosse des Apostelschülers Quadratus, dem Kaiser Hadrian eine Vertheidigungsschrift des christlichen Glaubens übergeben habe. Dieselben Angaben macht, dem Eusebius folgend, der heil. Hieronymus. In dem Liber de viris illustribus schreibt er c. 20: Aristides Atheniensis, philosophus eloquentissimus et sub pristino habitu discipulus Christi, volumen nostri dogmatis rationem continens eodem tempore quo et Quadratus Hadriano principi dedit, id est Apologeticum pro Christionis: quod usque hodie perseverans apud philologos ingenii eius indicium est; und in der ep. 70 (al. 84) ad Magnum oratorem (opp. Hieron. ed. Valarsi. Veron. 1734, tom. I., p. 426) bezeichnet er dieses apologeticum als „zusammengewoben aus Gedanken der Philosophen" (contextum philosophorum sententiis). — Die spätern fast gleichlautenden Nachrichten über Aristides und seine Schrift im alten römischen Martyrologium (opera et studio Rosweydii, Antwerp. 1613, p. 19), bei Syncellus (Chronogr. ed. G. Dindorf, Bonn 1829, vol. I, p. 655), Ado von Vienne (Martyr. ed. Rosw. p. 169) und Usuard von Saint-Germain (Martyrol. edit Paris. 1718 p. 162) erheben auf Originalität keinen Anspruch; sie gehen ausnahmslos auf die citirten Stellen des Eusebius und Hieronymus zurück.

Zur Zeit des Eusebius war die Apologie des Aristides unter den Christen noch sehr verbreitet; hist. eccl. a. a. O. schreibt er: σώζεται δέ γε εἰς δεῦρο παρὰ πλείστοις καὶ ἡ τούτου γραφή. In der Folgezeit indessen ereilte sie das Geschick so mancher alten Vertheidigungsschriften des Christenthums: sie verschwand vollends[1]). Ja, während uns von der Apologie des

[1]) Es ist wohl sicher, was Otto (Corpus Apologetarum Christianorum. Jenae 1872, vol. IX., p. 246) behauptet, daß weder die Verfasser des alten römischen Martyrologiums noch der Erzbischof Ado von Vienne († 875) noch Usuard die Apologie mit eigenen Augen gesehen haben. Was wenigstens Ado betrifft, so lassen seine Worte (a. a. O.): „Hoc opus apud Athenienses summo honore colitur . . . . ut peritiores Graecorum affirmant" darüber keinen Zweifel.

Quadratus und Eusebius (hist. eccl. a. a. O. vgl. Syncellus a. a. O.) wenigstens noch einige Zeilen erhalten sind, hatte sich von der des Aristides gar nichts auf unsere Tage gerettet.[1])

Um so freudiger ist es daher zu begrüßen, daß es den für die Veröffentlichung der alten Literaturschätze ihrer Nation mit rastlosem Eifer thätigen Mechitaristen auf San-Lazzaro bei Venedig gelungen ist, ein ziemlich bedeutendes Fragment der Apologie in armenischer Uebersetzung aufzufinden. Sie haben ihre Entdeckung in einem, dem verstorbenen Bischof von Orleans, Mſgr. Dupanloup, gewidmeten Schriftchen veröffentlicht, welches den Titel führt: Sancti Aristidis, philosophi Atheniensis sermones duo, quorum originalis textus desideratur, ex antiqua armeniaca versione nunc primum in latinam linguam translati (Venetiis Libraria P. P. Mechitaristarum in monasterio S. Lazari 1878. 23 S. Text. 8°.)

Dem Texte der Apologie ist eine doppelte Vorrede, eine armenische und eine lateinische, vorausgeschickt. Die erste (4 Seiten), an die Freunde der armenischen Literatur gerichtet und in schwungvollem Stile abgefaßt, bespricht zunächst die Entstehung und Bedeutung der gegen das Heidenthum gerichteten apologetischen Literatur des Christenthums im zweiten und dritten Jahrhundert, und erörtert die Gründe, weßhalb vom vierten Jahrh. an fast alle Schriften dieser Art mehr und mehr in Vergessenheit geriethen und schließlich ganz verloren gingen. Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen geht der Verfasser im zweiten Abschnitt näher auf die Person des Aristides ein und berichtet über die Umstände, unter welchen derselbe seine Vertheidigungsschrift verfaßte. In begeisterten Worten wird sodann das Verdienst der alten armenischen Uebersetzer hervorgehoben, die voll Liebe zur Wissenschaft die Literaturschätze Griechenlands und Syriens den Zeitgenossen erschlossen und dem spätern Geschlechte es möglich machten, ein Mal über das andere durch Herausgabe verloren geglaubter wichtiger Schriftstücke des Alterthums „die Gelehrten des voranschreitenden Europa" zu erfreuen. Dann wird kurz über die Handschriften, in denen die beiden Schriften des Aristides enthalten waren, Bericht erstattet. Die Apologie ist aus einem vom Jahre 981 datirten Pergamentcodex, die andere Schrift aus einer Handschrift des 12. Jahrhunderts herausgegeben. Die Vorrede schließt mit dem Wunsche, daß die Herausgabe und Uebersetzung dieser Schriften zum Ruhme der katholischen, sowie speciell der armenischen Kirche gereichen möge, und mit einigen Widmungsworten an den Bischof Dupanloup.

Die zweite, lateinische Vorrede (3 Seiten) verzeichnet in Kürze die Nachrichten älterer Schriftsteller über Aristides und seine Apologie[2]). Die Ab-

[1]) Was von der Behauptung De la Guilletière's (in seinem Athènes ancienne et moderne, Paris 1675.) zu halten sei, daß sich in dem nahe bei Athen gelegenen Kloster Medelli ein Manuscript der Apologie befinde, darüber Otto a. a. O. p. 343.

[2]) Merkwürdiger Weise werden hierbei die von uns zu Anfang mitgetheilten beiden Nachrichten des Eusebius übergangen.



fassung der letztern wird in das Jahr 123[1]), die der armenischen Uebersetzung in das fünfte Jahrh. (die Zeit, aus welcher bekanntlich die meisten Uebersetzungen griechischer und syrischer Originale stammen) verlegt.

Die Frage nach der Echtheit des Fragments wird von den Herausgebern nicht näher erörtert. Wenngleich es nun auch die Aufgabe dieser kurzen Notiz nicht sein kann, das dort Versäumte vollständig nachzuholen, so mögen doch einige Bemerkungen über diese nicht unschwierige Frage hier ihre Stelle finden. Es wird zunächst schwer halten, die Echtheit mit Sicherheit auf **äußere** Gründe zu stützen. Abgesehen nämlich von der auf unser Fragment vortrefflich passenden Bemerkung des heil. Hieronymus (ep. 70 a. a. O.), daß die Apologie des Aristides „aus philosophischen Gedanken zusammengewoben" sei, haben wir, soviel mir bekannt, nur zwei weitere Mittheilungen über den Inhalt derselben. Nach der einen im alten römischen Martyrologium (p. 19) erhaltenen und von Ado (a. a. O. p. 169) und Usuard (a. a. O. p. 162) reproducirten gedenkt Aristides in seiner Apologie (in opere quod de christiana religione composuit) des Dionysius Areopagita „sub Adriano diversis tormentis passi." Diese Nachricht erregt schon Bedenken durch die offenbare historische Unrichtigkeit, die sie einschließt: Dionysius Areopagita hat sicher nicht erst unter Hadrian das Martyrium erlitten. Immerhin jedoch könnten die Worte sub Adriano blos durch die Ungeschicklichkeit eines Abschreibers vom Rande weg an unrichtiger Stelle in den Text gesetzt und auf Dionysius statt auf Aristides bezogen sein, wie Otto a. a. O. p. 346 meint; der Kern der Nachricht aber, daß nämlich Aristides in seiner Apologie den Dionysius Areopagita erwähnt, könnte seine Richtigkeit haben. Dann ist anzunehmen, daß jene Erwähnung in einem Theile der Apologie geschah, der uns nicht mehr erhalten ist; in unserm Fragmente findet sich der Name jenes Dionysius nicht. — Die zweite Nachricht bei Ado a. a. O. p. 147 besagt: et quod Christus Jesus solus esset Deus praesente ipso imperatore (sc. Hadriano) luculentissime (Aristides) peroravit. Indessen auf diese Nachricht ist wegen ihrer zu allgemeinen und unbestimmten Fassung kein sicherer Beweis zu gründen, wenn sie sich auch, wie es scheint, auf die Apologie und nicht auf eine andere vor Hadrian mündlich gehaltene Rede beziehen soll. Denn es ist jedenfalls mit Otto a. a. O. p. 347 einzuräumen, daß die Worte: praesente ipso imperatore peroravit aus falscher Auffassung der griechischen ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπε (Eusebius hist. eccl. a. a. O.) entstanden sind. — Was die **innern** Gründe betrifft, so scheint unser Fragment zu wenig umfangreich zu sein, als daß man auch hier zu zweifellos sichern Resultaten gelangen könnte. Doch möchte ich bemerken, daß in dieser Beziehung mir die anspruchslose Form, der einfache, oft naive In-

[1]) Nach Eusebius (Chron. a. a. O.) fällt die Abfassung der Apologie des Aristides, wie der des Quadratus in das Jahr 124, nach Hieronymus in das Jahr 126. Jedenfalls wurden beide Schriften dem Hadrian übergeben, als er sich von 122—126 in Griechenland aufhielt.



halt, sowie der kindlich fromme Glaube, der sich in jedem Satze ausspricht, die Echtheit zu empfehlen scheinen. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß hin und wieder einige Worte von der spätern Hand des Uebersetzers oder Abschreibers herrühren mögen.

Durch die Freundlichkeit des derzeitigen Secretärs der Mechitaristen-Congregation, P. Paul Carékin, wurde mir die Erlaubniß, für diese Zeitschrift eine deutsche Uebersetzung des armenischen Textes der Apologie zu liefern. Ich habe mich bemüht möglichst genau den Grundtext wiederzugeben. Möge diese Uebersetzung den Kennern der altchristlichen Literatur Veranlassung zu weiterm Forschen über dies uralte Denkmal unseres Glaubens werden!

Aristides, Philosoph von Athen, an den Kaiser Hadrian.

Ich, o König, bin, durch die göttliche Vorsehung geschaffen, in diese Welt eingetreten; und nachdem ich den Himmel und die Erde und das Meer, die Sonne und den Mond und die Sterne und alle andern Geschöpfe gesehen hatte, wurde ich von staunender Bewunderung über den Bau dieser Welt ergriffen. Ich ward mir bewußt, daß diese Welt und alles, was in ihr ist, durch Nothwendigkeit und Macht geleitet und bewegt wird, und daß der Regierer und Schöpfer von all diesem Gott ist; denn der Leitende ist machtvoller als derjenige, welcher geleitet und in Bewegung gesetzt wird.

Den nun, welcher für alles Sorge trägt und alles lenkt, zu erforschen, scheint mir von unüberwindlicher Schwierigkeit zu sein; und genaue Kenntniß von ihm zu erlangen, ist ebenso unmöglich[1]) als (das Streben darnach) nutzlos; denn unermeßlich und unerforschlich und unbegreiflich ist für alle Geschöpfe seine Wesenheit. Dies allein aber muß man wissen, daß derjenige, welcher alle Geschöpfe durch seine Vorsehung regiert, der Herr und Gott und Schöpfer von allem ist, der alles Sichtbare in seiner Güte geschaffen hat. Deßhalb ziemt es sich, ihn allein als Gott anzubeten und zu verherrlichen, und den Nächsten wie sich selbst zu lieben[2]).

Ferner muß man soviel (allein[3]) in Betreff Gottes wissen, daß er weder von einem andern gemacht ist noch selbst sich gemacht hat, und daß er nicht von etwas anderm umschränkt wird, sondern selbst alles umfaßt. Eine

[1]) Im armen. Texte steht hier noch: ev anpatum d. i. und unaussprechlich. Dies Wort paßt offenbar nicht an dieser Stelle; es ist jedenfalls durch Versehen eines Abschreibers aus der gleichfolgenden Aufzählung der Attribute der göttlichen Wesenheit hierher gekommen. — Die Mechitaristen übersetzen ungenau: penitus vero eum et certa ratione describere, quum inexplicabilis et ineffabilis sit, impossibile.

[2]) Wörtlich: und sich wechselseitig zu lieben wie auch sich selbst. Jedenfalls späterer Zusatz.

[3]) Dies Wörtchen (miajn) steht im armenischen Texte; es paßt aber nicht recht und ist wohl aus der kurz vorhergehenden ganz ähnlich lautenden Redensart von späterer Hand auch hier eingesetzt.

aus und durch sich seiende Wesenheit[1]) und unsterbliche Weisheit, ohne Anfang und ohne Ende ist er, ewig und unsterblich; vollkommen ist er und bedürfnißlos und genügt den Bedürfnissen aller. Während er selbst nichts bedarf, gibt er allen Bedürftigen und erfüllt (ihre Bedürfnisse).

Er ist ohne Anfang; denn alles, was einen Anfang hat, hat auch ein Ende. Er ist ohne Namen; denn alles, was einen Namen hat, ist von einem andern geschaffen und gemacht. Er hat weder Farbe noch Gestalt; denn an wem sich derlei findet, der unterliegt dem Maß und der Grenze. Einen Geschlechtsunterschied gibt es nicht in seiner Natur, weil derjenige, an welchem sich ein solcher vorfindet, unter der Herrschaft der Leidenschaften steht. Unter dem Himmel ist er unbegränzt; denn er überragt (an Ausdehnung) den Himmel; und nicht ist der Himmel größer als er, weil der Himmel und alle Geschöpfe von ihm umschlossen werden. Gegner und Feind ist ihm niemand; — denn wenn jemand als Gegner (gegen einen andern) auftreten will, so muß er offenbar seinesgleichen sein. Unbegreiflich ist er und unermeßlich und unaussprechlich; denn es gibt keinen Ort, von welchem her und zu welchem hin er sich bewegen könnte. Er wird weder ausgemessen noch von irgend einer Seite umgränzt oder umgeben; denn er ist es, der alles erfüllt und alles Sichtbare wie Unsichtbare überragt. Zorn und Unwille findet sich in ihm nicht; denn es gibt in ihm keine Blindheit, sondern durchaus und ganz und gar vernünftig ist er. Daher schuf er durch verschiedene Wunder und durch all seine Güte die Geschöpfe. Er bedarf weder Opfer noch Geschenke noch Gaben noch alles dessen, was an den sichtbaren Geschöpfen ist. Denn den Bedürfnissen aller genügt er und erfüllt (dieselben), während er selbst bedürfnißlos und ewig preiswürdig ist.

Von Gott nun wurde es mir verliehen, mit Weisheit von ihm zu reden. So gut ich es konnte, habe ich gesprochen, ohne daß ich indessen die Unerforschlichkeit seiner Größe zu erreichen vermocht hätte; vielmehr durch den Glauben allein verherrliche ich ihn und bete ihn an.

Laß uns jetzt zu den Menschen übergehen und zusehen, welche die vorgenannten Wahrheiten angenommen haben und welche in die Irre gegangen sind. Es ist uns bekannt, o König, daß es vier Stämme im Menschengeschlechte gibt: einige nämlich sind Barbaren, einige Griechen, andere Juden und wieder andere Christen. Die Heiden und Barbaren leiten ihr Geschlecht ab von Bel, Chronos und Hera und von ihren vielen andern Göttern. Die Griechen nennen[2]) Zeus, das ist Jupiter[3]), und leiten ihr Geschlecht her von Helenus und Xuthus und, nacheinander, von Hellas, Inachus und Phoroneus

[1]) Im armenischen Texte steht inkhnat sintesil (tesil = Gesicht, Aussehen, Gestalt). Die Herausgeber vermuthen jedenfalls mit Recht, daß im griechischen Originale αὐτογενὲς εἶδος stand.

[2]) Ergänze: als Stammvater (?). Der Text scheint hier etwas verdorben zu sein.

[3]) Jedenfalls späterer Zusatz.

und schließlich auch von Danaus dem Aegypter, Kadmus dem Sidonier und Dionysus dem Thebaner. Die Juden leiten ihr Geschlecht von Abraham ab; dem Abraham theilen sie als Sohn den Isaak zu, dem Isaak (als Sohn) den Jakob und dem Jakob zwölf Söhne, welche aus Syrien nach Aegypten wanderten; dann werden sie von ihrem Gesetzgeber Hebräer und, als sie in das Land der Verheißung gekommen waren, Juden genannt. Die Christen endlich leiten ihr Geschlecht von dem Herrn Jesus Christus her.

Er (Jesus Christus) ist der Sohn des höchsten Gottes, der durch den heil. Geist geoffenbart wurde. Er stieg vom Himmel herab und wurde von einer hebräischen Jungfrau geboren; sein Fleisch nahm er von einer Jungfrau an und in der menschlichen Natur offenbarte er sich als Sohn Gottes. In seiner Güte, welche das Evangelium brachte, gewann er die ganze Welt durch seine lebenbringende Predigt. Er war es, der dem Fleische nach aus hebräischem Geschlechte von der Gottesgebärerin[1]), der Jungfrau Maria geboren wurde. Er wählte zwölf Apostel aus und unterrichtete die ganze Welt durch seine heilspendende[2]) lichtbringende Wahrheit. Er wurde von den Juden gekreuzigt; aber auferweckt von den Todten fuhr er in den Himmel auf. Er entsandte die Apostel in die ganze Welt und belehrte alle durch göttliche und von hoher Weisheit zeugende Wunder. Ihre (der Apostel) Predigt blüht und bringt Früchte bis heute und ruft die ganze Welt zur Erleuchtung.

Das sind die vier Stämme, welche ich dir, o König, vorgeführt habe: die Barbaren, Griechen, Juden und Christen.

Der Gottheit kommt das Geistige zu, den Engeln das Feurige, den Dämonen das Wässerige und dem Menschengeschlechte die Erde[3]).

Auf die Apologie lassen die Herausgeber p. 14—23 ein weiteres Ineditum folgen, welches die Aufschrift trägt: Aristidis philosophi Atheniensis de latronis clamore et crucifixi responsione. In der (aus dem 12. Jahrh. stammenden) armenischen Handschrift heißt der Verfasser zwar nicht Aristides, sondern Aristäus. Da indessen durch Versehen eines Abschreibers im Armenischen Aristeaj leicht für Aristideaj gelesen werden konnte und jedenfalls der Zusatz philosophus Atheniensis merkwürdig ist, so halten die Herausgeber den Aristides auch für den Verfasser dieses Schriftchens. Wir lassen vorläufig die Richtigkeit dieser Identification auf sich beruhen und begnügen uns, hier kurz den Inhalt wiederzugeben.

1) Wohl späterer Zusatz.

2) Antesakan = οἰκονομικός im Sinne der Kirchenväter.

3) Diese Worte stehen offenbar mit dem Vorhergehenden in keinem Zusammenhange, können aber gleichwohl recht gut der ursprünglichen Apologie angehören. Sie sind dann etwa aufzufassen als Bruchstück aus einer Aufzählung der vier Elemente, welche Aristides der der vier Menschenstämme anschloß.

Die Schrift enthält eine Betrachtung über die (bei Lukas 23, 42. 43 erzählte) Unterredung Christi mit einem der zu seiner Seite gekreuzigten Räuber. Der Verfasser knüpft an die Worte Christi: „Heute wirst du bei mir im Paradiese sein“ an und zeigt, wie der Gekreuzigte sich dadurch als wahrer Gott zu erkennen gegeben habe, daß er dem Räuber Unsterblichkeit und das Paradies verheißen habe. Denn letzteres zu öffnen sei keines Menschen Sache gewesen, seitdem Gott es hinter dem ersten Menschenpaare geschlossen und einem Cherub mit flammendem Schwerte die Warte übertragen habe. Dem Unglauben der Juden wird alsdann mit Nachdruck das christliche Bekenntniß der wahren Gottheit des Gekreuzigten entgegengesetzt und darauf hingewiesen, daß dieser Glaube wie dem Lazarus das Leben so dem Blindgeborenen das Licht der Augen wiedergegeben, so daß dieser letztere mit dem natürlichen Lichte zugleich den Urquell des Lichtes, „den Gott vom Gott und das Wort“ erblickt habe. Der Verfasser schließt mit inniger Aufforderung zum Glauben, dessen Wirksamkeit das Beispiel des reuigen Schächers immerdar laut predigt, insbesondere zum festen und unerschütterlichen Glauben an den Gekreuzigten, der da ist „Gott und Sohn Gottes.“

München. Dr. Franz Sasse.

Auffindung und Herausgabe alter Liturgien. Eine Vervollständigung ihres handschriftlichen Materials muß der liturgischen Wissenschaft um so willkommener sein, als sie jetzt endlich, nachdem die Abstammung aller Liturgien von dem Osterhallel der Einsetzungsfeier und dem Formular der apostolischen Konstitutionen erwiesen ist, einen wirklichen Gebrauch davon machen kann, um die Entwicklung der einzelnen Riten aus ihrer gemeinschaftlichen Grundlage systematisch darzustellen. Man erfährt daher mit Vergnügen aus einer Mittheilung des Herrn Swainson im Athenäum (1879, n. 2678), daß sich in Messina eine Handschrift der Markusliturgie aus dem 9. oder 10. Jahrh. befindet, deren beabsichtigte Herausgabe viel zur Ergänzung und Berichtigung dieser wichtigen, bisher nur in einem einzigen Texte vorhandenen Liturgie beitragen wird.

Im vorigen Jahre (n. 2648) brachte dieselbe Zeitschrift eine Notiz des Herrn Bond über eine Anzahl alter Handschriften des spanischen (mozarabischen) Ritus, welche zum größten Theil für das britische Museum angekauft sind. Die älteste ist eine Sammlung von Gebeten (jedenfalls wechselnden Meßgebeten) aus dem 9., die jüngste ein Brevier aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts. Aus dem 10. Jahrhundert befinden sich darunter die Messen und Tagzeiten für das ganze Kirchenjahr in 3 Bänden, eine ebenfalls dreibändige Heiligenlegende, ein Psalterium, enthaltend die Psalmen mit den dazu gehörigen Antiphonen und Orationen, die Cantica und Hymnen, sowie ein Rituale; aus dem 11. ein Homiliar, ein Antiphonar mit musikalischer Notierung und zwei gleichfalls notierte Breviere; endlich noch ein Lectionar. Diese reichen Schätze werden die bisher zwischen den Andeutungen der spanischen

Concilien und Kirchenväter und den durch Kürzungen und Mißverständnisse[1]) so entstellten Druckausgaben klaffende fast tausendjährige Lücke ausfüllen und eine Geschichte des altehrwürdigen gallisch-spanischen Ritus erst möglich machen. Sehr dankenswerth ist auch, daß Herr Prof. Zschokke eine Reise in Spanien dazu benutzt hat, um die letzten aufs Aeußerste eingeschränkten Zufluchtsstätten dieses einst in ganz Spanien, Gallien und Britannien geltenden Ritus zu besuchen und uns über dessen jetzigen Bestand und faktische Persolvirung genauer und zuverlässiger zu unterrichten, als es die unvollständigen Rubriken und die in ihren Beschreibungen oft so unklaren Liturgiker vermochten (vgl. Linzer „Theologisch-praktische Quartalschrift", 1879, I, S. 35—44; II, S. 202—219).

Die im 2. Jahrg. S. 591 angezeigte Ausgabe der alten Liturgien von Hammond hat auf Wunsch der Oxforder Universität, in deren Druckerei sie erschienen ist, einen andern Titel erhalten, nämlich Liturgies eastern and western. Der Grund dieser Veränderung liegt darin, daß die meisten darin enthaltenen liturgischen Texte noch jetzt in kirchlichem Gebrauch sind, und daher schon der Titel „Alte Liturgien" eine indirekte Verurtheilung der anglikanischen Kommunionfeier als eines neuen und von dem gemeinschaftlichen Charakter aller aus dem christlichen Alterthum stammenden Liturgien wesentlich abweichenden Formulars enthält. Diese Thatsache läßt sich freilich nicht gleich jenem Titel aus der Welt schaffen.

Derselbe Gelehrte beschenkt uns soeben mit einem sehr werthvollen Nachtrag zu den Liturgies eastern and western (The ancient liturgy of Antioch and other liturgical fragments, Oxf. 1879), worin folgende liturgische Fragmente zusammengestellt sind: 1) das uralte koptische Kanonfragment und das koptisch-griechische Diakonikon, welche von Giorgi schon 1789 herausgegeben, aber seitdem erst von mir im Mainzer „Katholik" 1873 (!), S. 575—581 berücksichtigt worden sind; 2) die von mir aufgefundene ostsyrische Anaphora aus dem 6. Jahrh. nach einem zweiten Entzifferungsversuch der Handschrift, welchen ich 1874 in London vorgenommen habe; 3) die von Peyron und Bunsen veröffentlichten gallikanischen Meßfragmente (die Fragmente Mai's stehen schon in den Liturgies eastern and western). Diesen Fragmenten hat Herr Hammond eine sehr mühsame und verdienstliche Herstellung der Liturgie des h. Chrysostomus aus dessen Werken vorausgeschickt, welche deren noch fast vollständige Uebereinstimmung mit der Liturgie der apostolischen Konstitutionen schlagend nachweist. Von den Bestandtheilen der Messe fehlt bei Hammond nur die (von einem Psaltes gesungene und nach jedem Verse durch einen Refrain des Volkes unterbrochene) Psalmodie, welche der h. Chrysostomus (Hom. 36. in I. Corinth. 5—6) nach der Lection des Anagnosten er-

[1]) So ist z. B. in der mit dem Messordo verbundenen Jakobusmesse die „oratio missa" mit der „alia oratio" verwechselt, was sonderbarerweise noch kein Liturgiker gemerkt hat.

wähnt. Dagegen gehört die große Doxologie (Gloria in excelsis) nicht in die Liturgie, sondern in das Morgenofficium. Die Herbeibringung der Elemente zum Altar fand wohl nicht vor, sondern nach dem „Gebete der Gläubigen" statt; vgl. die eben angeführte Stelle, welche das Aufziehen der Vorhänge bei der Oblation auf die das „Gebet der Gläubigen" beschließende Oration folgen läßt. Außerdem sind folgende liturgische Stellen nachzutragen: Hom. 55. in Matth. (Kreuzeszeichen bei der Consekration); Hom. 3. de incomprehens. Dei nat. 6 (Gebete für die Kranken, die in Metallbergwerken und harter Sklaverei Leidenden); Hom. in Ascens. 1; De sacerd. 6, 4.

Die Ausgabe des irischen Meßbuches des Oxforder Corpus-Christi-Collegs (12. Jahrh.) durch Herrn F. E. Warren enthält den ersten vollständigen Abdruck des gelasianischen Kanons nach dem theils im 7., theils im 9. Jahrh. geschriebenen irischen Stowe Missal. Die sich aus dieser Publikation ergebenden wichtigen Resultate lassen sich nicht in eine Notiz zusammendrängen und sollen daher demnächst in einer Recension besprochen werden. Bickell.

Philipp Parlatore. Es ist gegenwärtig nicht ohne Interesse, die Namen jener Naturforscher zu registriren, die sich durch ihre wissenschaftlichen Leistungen einen Namen erwarben, aber bei ihren Forschungen „über der äußeren Erscheinung die höheren geistigen Voraussetzungen und Ziele des Seins nicht vergassen," namentlich aber dem Tagesgötzen monistischer Hypothesen und der Darwin'schen Descendenztheorie ihre Huldigung darzubringen verschmähten. Zu diesen gehörte der italienische Botaniker Philipp Parlatore (gest. zu Florenz 877) und es bedarf daher keiner weiteren Rechtfertigung, wenn hier an die begeisterte Rede erinnert wird, die S. Eminenz der hochgelehrte Freund und Förderer der Naturwissenschaften Kardinal Haynald, Erzbischof von Kalocsa, im verflossenen Jahre seinem Andenken widmete, die aber erst in diesem Jahre in deutscher Uebersetzung veröffentlicht wurde[1]). Parlatore vereinigte in seiner literarischen Thätigkeit „bewunderungswerthe Vielseitigkeit mit tiefer Gelehrsamkeit"; „er untersuchte mit scharfem Verstand Gottes Werke und analysirte und studirte sie in ihren verschiedenen Beziehungen. Doch über dem Werke verlor er den Künstler selbst nie aus den Augen." Der erlauchte Redner bezeugt mit Freuden, „daß Parlatore nicht zu jenen Gelehrten gehörte, die jederzeit bereit sind, flüchtige Hypothesen, welche der festen Grundlage einer richtigen Induktion entbehrend gleich Seifenblasen entstehen und verschwinden, auf Kosten tiefsinniger, großer Wahrheiten anzunehmen und verherrlichend zu verkünden", naturwissenschaftliche Vermuthungen als die Grundlagen der Pädagogik zu betrachten, und, wie selbst Virchow mißbilligend sagt, „die Kirche einfach zu deposse-

[1]) Denkrede auf Philipp Parlatore, Budapest Druck des Franklin-Verein. 63 S.

diren und ihr Dogma ohne Weiteres durch eine Descendenzreligion zu ersetzen" (S. 16). „Parlatore schloß sich der Theorie nicht an, welche dem mit vernünftigen und von der Materie wesentlich verschiedenen Eigenschaften begabten Menschen seinen Platz auf dem Endzweige eines solchen Stammbaumes (der nämlich von den Moneren beginnt) anweist, — einer Theorie, deren Vertheidiger in jüngster Zeit in große Verwirrung geriethen, als ihre Lehre hinsichtlich jenes aus der Tiefe des atlantischen Oceans gehobenen zitternden Körpers . . . (des sog. Bathybius) sich als verfrüht und eitel erwies" Welche Anschauung Parlatore seinerseits von der Weltstellung des Menschen hatte, beweisen folgende Worte: „Der Mensch wiederholt die Thiere und als Thier die Pflanzen, d. h. alle organischen Wesen, und zwar auf die vollkommenste Weise: er steht an der Spitze der organischen Geschöpfe, er ist das Ziel der Schöpfung Gottes! So beweist die Wissenschaft, was der Glaube lehrt." Kein Wunder also, daß ihn jenes sonderbare, weder der Wissenschaft entstammende noch der Wissenschaft Ehre machende Interesse für die Pithekoidentheorie fremd blieb, das Baron Eötvös zu dem Ausspruche veranlaßte: „Es scheint, als ob die Wissenschaft selbst in unseren Tagen nicht Beweise für die menschliche Würde suchte, sondern nur Gründe, mit denen sie unsere Brutalität rechtfertigen könne" (S. 18). W.

Ungedrucktes Urtheil eines Zeitgenossen über die Aufhebung der Templer. Durch die Gefälligkeit eines gelehrten Freundes sind wir in die Lage gesetzt, aus einem Testamente von Bertrandet Pelliseris zu Avisanum (Ort bei Auray) vom 15. April 1329, welches gegenwärtig noch mit seiner notariellen Bestätigung in der französischen Familie v. Pellisier aufbewahrt wird, das Untenstehende mitzutheilen. Der Verfasser des Testamentes hatte zwei Brüder in dem Templerorden, und sein Haus stand mit den Schicksalen desselben von jeher in enger Verbindung, wie er selbst in dem Schriftstücke angibt. Sein Urtheil über die Schuld des Ordens, das indirect auf eingerissene große Ueppigkeit hindeutet, dürfte dienlich sein zur Beleuchtung und Bestätigung des Inhaltes der am Ende vor. Jahrhunderts in Spanien aufgefundenen und durch die Tübinger Quartalschr. 1866 in Deutschland bekannt gemachten Anfhebungsbulle Vox clamantis vom 22. März 1312. Papst Clemens V. erklärt bekanntlich in dieser auf dem ökumen. Concil zu Vienne erlassenen Bulle, daß er den Orden nicht zwar juristisch als schuldig verurtheile, aber sacro approbante concilio denselben per modum provisionis aufhebe, wozu er u A. gezwungen sei durch die großen Verfehlungen im Orden, deren selbst dessen höchste Würdenträger per confessiones spontaneas geständig geworden seien. Daß den französischen König Philipp bei seinem Auftreten gegen die Templer andere Motive als die Schuld des Ordens leiteten, kann durchaus nicht in Abrede gestellt werden. Es hat aber auch seine bedenklichen Seiten, für die Unschuld der Ritter und gegen die Gründe, die den Papst zur bezeichneten Verordnung bestimmten, aufzutreten, zumal wenn man erwägt, daß diese Gründe durch vier Fünftel aus den Gliedern der für

die Frage eigens bestellten Commission aus Concilsvätern nach genauer Erörterung gebilligt worden waren. (Vgl. die gründlichen Erörterungen der Civiltà cattolica ser. VI. vol. 7. 8 (1866), besonders 8. pag. 269).

Der hier einschlägige Text des obengedachten Testamentes lautet:

Vehementissime commotus stupenda, miserabili et nunquam satis deploranda sorte inclyti et celeberrimi hujus Templariorum militum Ordinis, quem jamdiu in sublime elatum ictu oculi paucis abhinc annis in profundum vidi demersum, destructum et e conspectu orbis universi penitus ablatum, quomodo in tanto miserando casu temperare a lacrymis? . . . Heu! ordo ille tam illustris et potens, quem non dedignabantur Principes saeculi, qui tantas eduxerat viros, strenuos milites, generosae nobilitatis refugium et auxilium, cui maiores et authores mei tantum debitores erant et devincti, cui tot avunculi, consobrini et parentes mei Pelliserii seu Pellicarii seu Pellipárii servierant, apud quem adoleverant et virtutis bellicae et gloriae viam amplexati fuerant et secuti, cui ideo tam strictis vinculis adstrinctus eram, heu! horribili et hucusque inaudito fato iam fuit et evanuit. Praesens mihi adhuc est et erit semper fatalis illa dies, immane portentum illud manet alta mente repositum. Terribile caelestis irae monumentum et salutare identidem posteris monitum, quod filios meos semper ante oculos habere vellem, et quod in supremis Tabulis pro eorum utilitate ipsis subiicere iuvat, ut divitias non ambiant, mollitiem, delicias, maxime in vino intemperantiam, nec non muliebres illecebras, aliaque vitia et praesertim eorum matrem otium fugiant et abhorreant, sed solae virtuti, pietati, Religióni toto corde studeant, liberalibus disciplinis animum imbuant et praecipue arti bellicae, quae ipsos decet, sedulo, strenue et acriter incumbant. Quamobrem pro incitamento monitos tantum volo de hoc et futuro etiam et tremendo Dei iudicio. G.

Ueber Taulers Bekehrung. Allgemein bekannt ist die Sage von Taulers Bekehrung durch einen „Gottesfreund aus dem Oberland", der 30 Meilen weit nach Straßburg geht, um dem berühmten Prediger und Dominikaner daselbst erst die wahre Vollkommenheit zu lehren und aus ihm den großen Meister und Verkündiger des göttlichen Wortes zu machen, als welcher Tauler genannt wird. Nur Wenige haben bisher gewagt, an dieser Sage zu rütteln, oder etwaige Zweifel an derselben näher zu begründen. H. S. Denifle, dem wir schon so manche vortreffliche Schrift über die Mystiker des 14. Jahrh. zu verdanken haben[1]), hat nun auch diese Frage

[1]) Wir benützen diese Gelegenheit, insbesondere das vortreffliche Buch des Verfassers: „Das geistliche Leben. Eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts" (2. Aufl. Graz, Moser 1879. 504 SS.), das ebenso ansprechend als nützlich ist und in verschiedenen Zeitschriften mit Recht sehr günstig besprochen wurde, auf das Wärmste zu empfehlen.

in Untersuchung gezogen (Taulers Bekehrung. Kritisch untersucht von Heinrich Seuse Denifle. Straßburg. Taubner. 1879. 8°. 146 SS.), und wir glauben, daß sie unter seinen Händen zu einer endgiltigen Entscheidung gelangt ist. Taulers Bekehrung, wie sie noch immer geglaubt und angenommen wird, ist nicht mehr und nicht weniger als eine ungegründete Vermuthung, welche erst 100 Jahre nach Taulers Tod ausgesprochen wurde. Den Beweis hiefür liefert D., indem er zuerst untersucht, ob der „Meister der heiligen Schrift", von dessen Bekehrung des „meisters buoch" (MB) erzählt, wirklich Tauler sei; denn dessen Name wird nicht genannt, sondern erst 100 Jahre später mit der Bekehrungsgeschichte des MB in Verbindung gesetzt. „Die zwei größten Generalstudien, die damals (im 14. Jahrh.) der Predigerorden hatte, und an denen man die verschiedenen Grade durchmachen konnte, welche zum Magisterium führten, waren Paris und Cöln. Aber weder unter den Pariser noch unter den Cölner Doctoren kommt Taulers Name vor." Nie wird ihm dieser Titel von Zeitgenossen oder nahezu Gleichzeitigen beigelegt. Tauler heißt nur lector, „Lehrmeister", oder einfach „Bruder Johann Tauler." Ferner soll Tauler nach dem MB durch die Unterredung mit dem „Gottesfreund" bewogen worden sein, sich auf zwei Jahre in die Einsamkeit zurückzuziehen und sich des Predigens gänzlich zu enthalten, um zuerst sich selbst zu reformiren, ehe er Andere zu bessern suchte. Mag man nun das Jahr 1346 oder 1350 als Ausgangspunkt dieser zweijährigen Zurückgezogenheit annehmen (die zwei einzigen möglichen Annahmen), so weist D. nach, daß Tauler zwischen den Jahren 1346 und 1352 als Prediger thätig gewesen; man muß den Nachweis als vollkommen gelungen betrachten. Ein weiterer Beweis, daß Tauler nicht der „Meister der hl. Schrift" des MB sein könne, liegt darin, daß letzteres den „Meister" in seinem Kloster sterben läßt, während Tauler außerhalb seines Klosters starb, wie Schilter in seinen Anmerkungen zu Königshofen S. 1119 berichtet, und auch anderweitig bestätigt wird. — Hierauf geht D. über zu einem Vergleich der als echt anerkannten Predigten Taulers mit dem ihm vom MB zugeschriebenen, und faßt das Resultat seiner eingehenden Untersuchung (S. 35—96) in folgende Sätze zusammen: „Der Meister (des MB) bekundet sich als ein höchst secundärer, unerfahrener, unvorsichtiger Prediger; Tauler ist in seinen Predigten die leibhaftige Originalität und Klugheit. Der Meister zeigt uns eine zerrissene Natur; T. ist eine harmonische Persönlichkeit. Der Meister verläugnet in seinem Stile jegliches Rednertalent; Tauler erweist sich durch seinen Stil als einen großen Redner Deutschlands im 14. Jahrhundert". (S. 110.) Endlich untersucht D., wie es gekommen, daß Tauler mit dem „Meister" des MB identificirt wurde, und gelangt zu dem Schluß, daß von den 11 Handschriften nebst der ältesten von C. Schmidt herausgegebenen, welche er alle eingesehen und verglichen hat, nur die jüngste (L. Universitätsbibl. zu Leipzig 559. 4°. 1486) muthmaßte, Tauler möchte unter dem „Meister" des MB

gemeint sein, welche Muthmaßung „aber schon im ersten Drucke 1498 das bescheidene Kleid einer Hypothese ablegte, um von jetzt an als ausgemachte Wahrheit an der Spitze einer jeden neuen Auflage der Historie bis herab zur Ausgabe Schmidts zu erscheinen" (S. 109). In einem Epilog faßt dann D. noch einmal die Resultate seiner höchst interessanten Untersuchungen zusammen, und stellt sich zuletzt die Frage, wer wohl der Meister gewesen, ob er überhaupt als solcher existirte, und ob die ganze Erzählung einen historischen Hintergrund habe. D. meint, es sei der „Meister im Gottesfreunde selber oder in Merswin zu suchen, oder wenigstens in einem Gottesfreunde ihrer Umgebung" (S. 124), und hält das MB für eine Tendenzschrift „gegen die pharisäischen Lehrer jener Zeit", das Wort Lehrer in weiterer Bedeutung genommen; eine andere Tendenz des MB aber sei „Erhebung des ungelehrten, aber begnadigten Laienthums gegenüber diesen pharisäischen Lehrern" (S. 126). Mit dieser Ansicht mag es sich wie immer verhalten, nach seinen gründlichen Untersuchungen darf D. mit vollem Rechte erwarten, daß die Bekehrungsgeschichte des MB „fernerhin nicht mehr mit Taulers Name in Verbindung gebracht werden möge." (S. 113).

K.

Coelii Sedulii opera (selecta), mit Ausschluß des Opus Paschale sind jüngst zu München bei Lindauer erschienen als Xenium sociis studiorum Bambergensium dedicatum. Herr G. Looshorn, der Herausgeber derselben, hat die von Migne vollständig abgedruckte römische Ausgabe des Areval vom Jahre 1794 mit neun Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek verglichen, und so einen Text hergestellt, der „lediglich aus den Handschriften gewonnen" ist, und von dem er glaubt sagen zu dürfen: „Getrost überlasse ich es jedem, aus den Handschriften Italiens, Frankreichs, Oesterreichs, Englands u. s. w. und selbst dem codex Taurinensis nachzuweisen, daß mein Text des Sedulius noch Mängel hat."

Berichtigung. Von achtbarer Seite kam uns die Bemerkung zu, daß das im vorigen Hefte S. 352 erwähnte Referat der Augsb. Postz. über Lenormant's Vertheidigung des Buches Daniel zwar in mißverständlicher Weise abgefaßt sei, aber keineswegs die deuterocanonischen Theile jenes Buches zu entwerthen beabsichtige. Um so besser. Die genannte Zeitung zu discreditiren war nicht unser Zweck.

Abhandlungen.

Kirchliche Reaction in Oesterreich unter Joseph II.

Von Msgr. Dr. Albert Jäger.

II.

Wenn auch der Kaiser in seiner Instruction über die Handhabung der Censur, gegenüber der von ihm gestatteten Preßfreiheit, die Klausel aufgenommen hatte, daß Werken oder Broschüren, welche die Religion und Sitten gar zu anstößig behandeln, die Zulassung verweigert werden sollte, so waren doch die ersten Jahre seiner Regierung die Zeit, in welcher jene Fluth von nichtswürdigen Broschüren über Oesterreich hereinbrach, die ihres Gleichen nicht finden, Broschüren, welche mit unverschämter Frechheit und Gemeinheit die Verspottung des Klerus und der Orden, der Ceremonien des Gottesdienstes, der Heiligen-Verehrung und selbst der heiligsten Mysterien und Handlungen unserer Religion zum Gegenstande ihrer hündischen Besudelung machten. Selbst Schriftsteller, die sonst grundsätzlich dem kirchenfeindlichen Geiste huldigten, konnten sich nicht enthalten, die wegwerfendsten Urtheile über das wüste Treiben auszusprechen. So äußerte sich Meusel in seinen Vorlesungen über Joseph II.: „Eine wahre Fluth meistentheils mittelmäßiger und elender Schriften brach herein. Wer sich nur die Fähigkeit zutraute, durch Schreiben und Drucken ein Stücklein Brod zu verdienen, trat mit einem oder mehreren Tractätlein hervor. Sie vermehrten sich wie die Schmeißfliegen, vorzüglich in der Haupt- und Residenzstadt. Herr Veris konnte schon im Jahre 1783 ein Inventarium über sie verfertigen, das er „die Wiener-Autoren"

betitelte; ihrer waren nicht weniger als 435!" Nach Geislers Bericht erschienen in Zeit von 18 Monaten in Wien allein 1172 Schriften, von denen 879 geradezu schlecht zu nennen seien. Und wer die Verfasser waren', beschrieb ein anderer gleichzeitiger Beobachter: „Hier in Wien, berichtet er, wimmelt es von Gelehrten. Wenn dir einer begegnet, dem du nicht an seinen schmutzigen Händen ansiehst, daß er ein Färber, Schmied oder Schuhmacher, oder an der Uniform, daß er ein Lakai, oder am vielen Golde auf seinen Kleidern, daß er ein großer Herr ist, so kannst du sicher sein, einen Gelehrten oder einen Schneider vor dir zu haben; denn beide Menschenklassen habe ich hier noch nicht recht unterscheiden gelernt. Ein Gelehrter heißt hier ein Mensch, der ein Blättchen Papier in seinem Vermögen und gesunde Finger hat, etwas darauf zu schreiben. Es gibt hier eine ungeheuere Menge von sogenannten Gelehrten, denen sogar jene Kenntnisse fehlen, die man auch nur bei einem brauchbaren Lakai voraussetzt." Und Blumauer versichert, daß der Name Schriftsteller durch die Leute, die ihn tragen, anfängt entehrend zu werden, und wenn es noch länger so fortgeht, Gefahr läuft, in Oesterreich ebenso gut ein Schimpfname zu werden, wie der Name „Fur" bei den Römern[1]).

So lauteten die Urtheile über die Producte der freien Presse von Männern, welche sie nicht etwa vom kirchlichen Standpunkte, sondern nur von Seite ihrer jeden auch nur halbwegs ehrlichen Menschen anwidernden Gemeinheit betrachteten. Allein die Spitze dieser elenden Machwerke war ganz vorzüglich gegen die Kirche, deren Einrichtungen und Mitglieder gekehrt, und berechnet auf die Massen, die man gegen dieselbe verhetzen wollte.

Wie benahm sich nun jenes Amt, dem es oblag, einer solchen Verwüstung Einhalt zu thun? Die Antwort gibt uns dessen Verhalten dem Cardinal Migazzi gegenüber, der als muthiger Kämpfer dem Verderben entgegen zu wirken bemüht war. Auf seine 1781 über mehrere die christlichen Ceremonien bei den Begräbnissen, den Klerus und die Ordensgeistlichkeit und selbst das heilige Meßopfer mit Schmähungen überhäufende Schriften, eingereichten Beschwerden weigerte sich die Censurbehörde ein Verbot auszusprechen[2]). Seine

---

[1]) Jäger a. a. O. S. 160—164.
[2]) Wiedemann a. a. O. S. 318—319.

Klage über eine unfläthige und boshafte gegen die Nonnenklöster gerichtete Schmähschrift, beantwortete der Censur-Vorstand: „es sei Sr. Eminenz die Verfassung der Censur-Commission zu gut bekannt, als daß Hochdieselbe nicht wissen sollte, daß die Censoren wohl ermächtigt seien zu erlauben, aber nicht zu verbieten, (!) und der Vorsteher nicht alles, was erscheint und einläuft, selbst lesen und beurtheilen, daher auch für die Unbescheidenheiten, die ein Mitglied der Commission begeht, nicht haften könne"[1]).

Auf eine Beschwerde des Erzbischofes über eine Schrift: „Allgemeines Glaubensbekenntniß aller Religionen; dem gesunden Menschenverstande gewidmet. 1784. 8°." schien die Censur-Hofcommission eingehen zu wollen; allein weil Migazzi zur Unterstützung seiner Beschwerde sich auf die Censur des römischen Index berief, blieb seine Vorstellung erfolglos und die Schrift unangefochten[2]). Die Beschwerde, daß eine Schrift: „Glaubensbekenntnisse eines nach Wahrheit ringenden Mannes" freigegeben wurde, wies die Censur mit der Erklärung zurück: „selbe sei ein dichterisches Werk und schildere die Lage eines im Glauben noch nicht befestigten Mannes"[3]).

Wie gegen die liederliche Gassenliteratur, so erhob der Cardinal seine Stimme auch gegen ernstere Versuche, der Religion und der Kirche theils offene, theils heimtückische Stöße zu versetzen. So wurde im Herbste 1781 Raynal's Werk: „L'histoire philosophique et politique du Comerce et des Etablissements des Européens dans les deux Indes" in den Wiener Zeitungen mit vielem Lobe zum Verkaufe öffentlich angekündigt. Nun war aber dem Verfasser, dem Abbé Guillaume Thomas Raynal, wegen der destructiven Wirkungen, welche das Werk in den Geistern hervorbrachte, kurz zuvor bei dem Parlamente in Paris der Proceß gemacht, das Werk verbrannt und vertilgt, und der Verfasser Frankreich zu verlassen genöthigt worden[4]).

---

[1]) Wiedemann, S. 320. — [2]) Ebendaselbst S. 336.

[3]) Ebendaselbst S. 336.

[4]) Sam. Baur, histor.-biogr. Literar. Handwörterbuch, 4. Bd., Art. Raynal. Selbst Baur führt an, daß man dem Werke zu ungebundene Freimüthigkeit und mehr blendende als überzeugende Ausfälle wider Religion, Sitten und Regierung mit Grund zum Vorwurfe macht.

In Wien scheint die Censur nichts, weder für Religion noch Staat, gefährliches in demselben entdeckt zu haben. Da erhob Migazzi seine Stimme gegen „dieses Werk, welches er ein Meisterstück der Gottlosigkeit, der Verwegenheit und Verachtung alles dessen nennt, was der Religion und dem Staate heilig sein muß"; er überreichte dem Kanzler bei der böhm.-österreich. Hofkanzlei, Grafen Rudolf von Chotek, seine Beschwerde gegen den ungehinderten Verkauf dieses die Religion und den Gehorsam gegen die Könige umstoßenden Werkes. Dieses Mal drang Migazzi mit seiner Beschwerde durch. Datirt vom 14. Nov. erhielt er von dem Hofkanzler die Mittheilung: „Se. Majestät habe befohlen, daß das in Frankreich zum Verbrennen und Vertilgen verurtheilte Werk weder öffentlich zum Verkaufe ausgeboten, noch in einem Buchladen oder Katalog geduldet werden solle, und daß hierüber die nöthige Weisung an die k. k. Censur-Commission in Wien, sowie an sämmtliche übrige Behörden ergehe" [1]).

Nicht so glücklich war der Cardinal mit Beschwerden gegen zwei Broschüren, deren eine von einem gewissen Plodig über den Eid geschrieben war, welchen die Bischöfe dem Papste abzulegen verhalten waren; die andere: „Für die Toleranz überhaupt und das Bürgerrecht der Protestanten" verfaßt von Watteroth, Professor der Reichsgeschichte an der Wiener-Universität. Die erste bezeichnete Migazzi als eine falsche, betrugvolle, lästernde Broschüre mit Folgerungen, wie sie nur ein schändlicher Calumniant ableiten kann. Aus der zweiten citirte er mehrere Stellen. Die Beschwerde über Plodig legte die Censur-Behörde einfach ad acta; bezüglich der Broschüre Watteroth's erklärte dieselbe Behörde, „daß die incriminirten Sätze weder insgesammt noch einzeln die katholische oder gar christliche Religion systematisch angreifen" [2]).

Gegen den Prof. Watteroth erhob aber der Cardinal auch aus andern Gründen Beschwerde. Aus Anlaß, daß dem General-Seminar Villaume's Buch „Philothea", welches eine Religion mit Hintansetzung der Offenbarung und der Evangelien lehrte, und daß Schröck's Kirchengeschichte demselben Seminar ebenfalls zum Gebrauche empfohlen wurde, beschwerte sich der Cardinal, daß Watteroth und andere Dozenten an der Universität in demselben Geiste,

---

[1]) Wiedemann S. 322. — [2]) Ebend. S. 327—328.

wie Villaume's Philothea, über Religion Vorlesungen geben, und daß sowohl Watteroth in seinen historischen Vorträgen als auch der Professor der Kirchengeschichte, Dannemayr, in den seinigen, die Kirche rücksichtslos angreifen[1]). Welches waren nun die Bescheide, welche Migazzi erhielt? In Betreff der Philothea versicherte die Censur-Hofcommission, es sei ein vortreffliches Buch, von Katecheten mit großem Nutzen zu gebrauchen; was Watteroth anbelange, so bedürfe dessen Verdächtigung der Rechtfertigung von Seite des Cardinals[2]); und als Watteroth selbst eingestand, in seinen Vorlesungen Ausdrücke, wie „Kalifen, Dalailama, Dairi auf die Päpste angewendet zu haben, freilich nur auf die anmaßungsvollen Boniface und Gregore"; und Dannemayr zugab, „das Sacrament der Taufe und das des heil. Abendmahles als bloße Ceremonien, welche Christus einführte, bezeichnet zu haben", trug die Studien-Hofcommission auf „ungnädige Abweisung" der die Professoren entmuthigenden und ungegründeten Denunciation an, jedoch mit dem Beisatze, daß eine Mahnung der Beschuldigten zur Mäßigung nicht schaden könne[3]).

Es würde entschieden zu weit abführen, wollten wir nach so vielen Beweisen heroischen Widerstandes, den Migazzi dem kirchenfeindlichen Geiste entgegensetzte, auch noch seine Kämpfe ausführlicher darstellen, z. B. gegen die Hofresolution, welche jedem Priester die Berechtigung einräumte, alle von der Censur erlaubten und zugelassenen Bücher zu lesen[4]); gegen das Hofdecret, durch welches alle Ablässe, wobei die Wirkung sich auch auf die armen Seelen im Fegefeuer erstrecken sollte, untersagt und verordnet wurde, daß „diese ungegründete Lehre" aus dem Normalkatechismus wegzulassen sei[5]); gegen die Hofkanzlei, welche die Behauptung aufstellte, daß es ihr Beruf sei, der Kirchenlehre gegenüber die Moral zu hüten[6]); gegen das Hofdecret, welches gebot, bei dem gemeinen Volke jede katholische Bibel zuzulassen[7]); gegen die von dem Hofkanzlei-Präsidenten, Grafen Herberstein, angeordnete Polizei-Schnüffelei gegen die Prediger in den katholischen Kirchen, und

---

[1]) Hock S. 502. und 505. — [2]) Ebend. S. 506.
[3]) Ebend. S. 502 in d. Anmerk. — [4]) Wiedemann S. 318.
[5]) Ebend. S. 322—323. — [6]) Hock S. 452.
[7]) Wiedemann S. 323.

gegen die in Folge dessen herausgegebene Zeitschrift „Kritik der Prediger". Migazzi schildert in seiner Beschwerde an den Kaiser die Kritiker als „armselige, verlogene Kauderer", die dümmer sind als der Dümmste seiner Prediger[1]). Wir wollen lieber den Cardinal auf ein anderes Feld begleiten, welches wir das Feld seines Martyriums nennen können, wo aber sein Muth im glänzendsten Lichte erscheint, da kein Hohn, keine Kränkung, keine Bosheit oder Intrigue seiner Gegner denselben zu erschüttern vermochte. Wir wollen aber bloß einige der bedeutendsten Kämpfe hervorheben.

Die Kränkung, welche ihm seine Beschwerden über die Verordnungen in Betreff der Bulle Unigenitus und über den allgemeinen Gebrauch der Bibel zuzogen, wollen wir nur im Vorbeigehen berühren. Seine Beschwerde über den ersten Gegenstand wurde vom Kaiser barsch zurückgewiesen[2]); die zweite trug ihm die Androhung der Temporaliensperre ein, weil er die Publication des Hofdecretes mit einer Warnung vor den üblen Folgen, welche die Lesung selbst katholischer Bibeln nach sich ziehen könnte, begleitet hatte. Kaiser Joseph befahl, daß dem Herrn Cardinal Erzbischof zur Kundmachung des Hofdecretes einfach und ohne allen Zusatz ein Termin von 3 Tagen anberaumt, nach deren fruchtlosem Verlaufe mit der Temporaliensperre wider ihn vorgegangen werde[3]). Die Kränkung wurde noch dadurch verschärft, daß der Kaiser ihm das Neustädter Consistorium und die von demselben bei der Publication beobachtete Weise als Muster vorhalten ließ[4]). Bischof von Wiener Neustadt war Heinrich Johann von Kerens, der 1785 auf den neuerrichteten Bischofsitz St. Pölten versetzt wurde.

Von größerer Bedeutung waren die geheimen und offenen Bemühungen der Feinde des Cardinals, entweder seine Absetzung oder doch seine Entfernung von Wien zu erwirken. Die Machinationen begannen in der Presse, die dem Kaiser den leichtverständlichen Wink gaben, den Erzbischof seiner Würde zu entsetzen[5]). Kaiser Joseph ging insoferne auf die Zumuthung ein, als er 1785 das Gesetz gab, welches die pluralitas beneficiorum d. h. den Besitz oder Genuß mehrerer Beneficien von einer und derselben

---

1) Wiedemann S. 328—329. — 2) Ebend. S. 323. — 3) Ebend. S. 323—326. — 4) Ebend. S. 325. — 5) Brunner, Aufklärung 2c. S. 437.

Person verbot. Das Gesetz war unverkennbar auf den Cardinal Migazzi gemünzt; er war vor seiner Versetzung auf den erzbischöflichen Stuhl bis 1756 Bischof von Waitzen gewesen, und hatte als Erzbischof von Wien mit Bewilligung des Papstes und der Kaiserin Maria Theresia die Verwaltung des Bisthums Waitzen, seit 1757, beibehalten, weil die Erträgnisse des Erzbisthums Wien für die damit verbundenen Ausgaben nicht hinreichten. Nun glaubten die Gegner Migazzi's ihr Ziel erreicht zu haben, indem sie, den Cardinal an dem Maßstabe ihrer Gesinnung messend, gar nichts anderes glaubten, als, er werde das viel einträglichere Bisthum Waitzen vorziehen, und Wien um so lieber verlassen, als er dadurch auch den täglichen Schmähungen und Plackereien entgehen könne. Daß dies auch der Kaiser mit seinem Gesetze beabsichtigte, geht aus dem Auftrage hervor, den er seinem Gesandten in Rom, dem Cardinal Herzan, gab, bei dem Papste Schritte zu thun, um die Ernennung des Grafen von Salm, Auditors der römischen Rota für Deutschland, zum Erzbischofe von Wien zu erlangen. Allein beide Rechnungen schlugen fehl; sowenig der heil. Vater auf das Ansinnen bezüglich des Grafen von Salm einging, ebenso wenig entsprach Migazzi den Wünschen seiner Gegner; er blieb in Wien, und zog den Kampf gegen den kirchenfeindlichen Geist in dessen Capitale der Ruhe in Waitzen vor[1]).

Eine der größten Kränkungen widerfuhr dem Cardinal Migazzi, als er bei dem Kaiser denuncirt wurde, dem Oberst-Kanzler, Grafen Leopold von Kolowrat, eine Broschüre gestohlen zu haben. Die Sache verhielt sich wie folgt. Dem Cardinal war eine an sich ganz armselige Broschüre zugesendet worden, welche „die Vertreibung der Jesuiten aus China" behandelte. An sich war das Machwerk von keiner Bedeutung, erlangte eine solche aber durch das Vorgehen der Censur. Diese hatte den Wisch verboten, aber gegen Abgabe eines Zettels denselben zu lesen und zu verkaufen erlaubt. Der Cardinal wollte über eine solche Procedur des Censur-Amtes bei dem Kaiser, wie es scheint, mündlich Beschwerde führen, vergaß aber das Buch mitzunehmen. Darum kehrte er auf dem Wege zur Hofburg bei dem Oberst-Kanzler an, und bat ihn um ein Exemplar. Graf Kolowrat, dem auch das Censur-Amt unterstand, gab ihm

[1]) Brunner, Aufklärung rc. S. 227—228.

ein solches. Mit diesem verfügte sich Migazzi zum Kaiser. Nun wurde aber diesem beigebracht, zum Besitze des vorliegenden, vielleicht vom Rothstifte des Censors mehrfach markirten, Exemplars könne der Cardinal nicht, wie er vorgebe, mit Bewilligung des Oberst-Kanzlers gekommen sein, sondern müsse es diesem entwendet haben, um mit einem so gravirenden Exemplare in der Hand den Baron van Swieten und die Censur verklagen zu können. Das Gerücht verbreite sich auch, so wurde weiter dem Kaiser beigebracht, Kolowrat solle dem Cardinal das Exemplar auf dessen Verlangen verweigert haben.

Kaiser Joseph, empört über das ihm denuncirte Benehmen Migazzi's, erließ an Kolowrat ein Handbillet des Inhaltes: „Er soll aus der verschlagenen und arglistigen Handlung des Cardinals sich überzeugen, wie sein Zutrauen und die Freundschaft zu dem Erzbischofe mißbraucht werde, und es künftig sich zur Warnung sein lassen. Damit aber auch alle Uebrigen auf ihrer Hut wider Migazzi's Ränke sein könnten, so soll dieses kaiserliche Billet in dem Kanzleiprotokoll eingetragen werden."

Man kann sich denken, wie schmerzlich eine solche Verdächtigung den Cardinal kränken mußte; er wandte sich an den Kaiser, und wir lassen sein Schreiben hier ohne Verkürzung folgen.

„Allergnädigster Herr!

Es verbreitet sich in der Stadt der allgemeine Ruf, daß ich einen Schritt gewagt, der mir Euer Majestät Ungnade zugezogen habe. Man scheut sich nicht zu behaupten, daß ich den Grafen Kolowrat verleitet hätte, das gotteslästerliche Werkchen: „Die Vertreibung der Jesuiten aus China" in seinem Namen für mich zur Erreichung ungleicher Absichten von der Censur anzubegehren; und da dieser Minister ein Exemplar der Ordnung nach erhielt, ich es mit List von seinem Tische entzogen und Euer Majestät sammt vielen Beschwerden wider die Censur zu Füßen gelegt hätte: ich sollte dieses Ministers Freundschaft gegen mich in diesem Falle gemißbraucht haben, um mit dieser Broschüre wider die Censur bei Euer Majestät einen lebhaften Ausfall zu machen.

„Wenn diese Verleumdung dem Publico nicht mit dem Beisatze glaubwürdig gemacht worden wäre, daß ich mich mit Euer Majestät Ungnade dadurch beladen, so würde ich sie, wie alle übrigen, mit standhafter Geduld ertragen, und mich mit dem eigenen Bewußtsein getröstet haben; allein diese Verleumdung ist mit solchen Umständen begleitet, daß sie mir unmöglich mehr gleichgiltig sein kann. Ich bin es meiner Unschuld, meinem

Amte, meiner Würde schuldig, mich in den Augen Euer Majestät zu rechtfertigen.

„Allergnädigster Herr! Die Thatsache ist folgende. Die Broschüre ward mir in das Haus geschickt, ich theilte sie dem Grafen Kolowrat zum ersten mit und sagte ihm, ich würde sie wegen ihres gottlosen Inhaltes Euer Majestät vorlegen, damit eine besondere Aufmerksamkeit wider deren Verbreitung verwendet werden möchte. Das Büchel nahm ich zurück. Nach wenigen Tagen fand ich mich bei mehrgedachtem Minister wieder ein, um von dort aus das Büchel unmittelbar Euer Majestät zu Füßen zu legen; da ich aber wahrnahm, daß ich mein Exemplar zu Hause gelassen, und eines auf des Grafen Tisch sah, so bat ich ihn, mir das seinige gegen Ersatz mit dem meinigen zu überlassen. Ich erhielt es und ersetzte ihm selbes bald darauf mit dem meinigen.

„Euer Majestät werden sich auch mildest zu erinnern geruhen, wie ich bei der Ueberreichung ausdrücklich versichert, daß die Censur dieses Büchel zwar verboten, allein daß ein solches Verbot nicht hinreichen dürfte, wenn nicht sonderbar auf die Einführung (auf die Art der Gestattung des Ankaufes?) gewacht würde; denn es wäre die Stadt mit anderen verschiedenen Büchern, unerachtet des von der Censur gemachten Verbotes zum größten Nachtheil der Religion angefüllt, obschon nur durch Zettel die Erlaubniß gegeben wird.

„Allergnädigster Herr! Dieses ist der wahre einfache Hergang meiner ganzen Handlung. In meinen vielfältigen und wichtigen Bedienstungen habe ich mir nie niedere Ränke, nie schiefe Wege, nicht einmal zur Betreibung weltlicher Geschäfte erlaubt; ich verabscheute solche auch stets in meiner nicht unwirksamen und feurigen Jugend; wie sollte ich diese jetzt in meinem hohen Alter und in den erhabensten Verrichtungen meines hl. Amtes aufsuchen und so sehr mich dadurch abwürdigen! Euer Majestät sind zu einsichtsvoll und zu erleuchtet, um sich durch diese giftige und sonderbare Verleumdungsart auf einen solchen Gedanken führen zu lassen, der mein Hirtenamt ganz entheiligen, und so sehr vor dem Publico erniedrigen müßte. Jedermann soll für seinen guten Namen Sorge tragen; ein Bischof aber muß nach dem ausdrücklichen Befehl des Apostels sonderbar darüber wachen.“

Was erwiederte Kaiser Joseph auf diese Rechtfertigung? — Er schrieb an den Rand der bischöflichen Zuschrift: „Si fecisti nega, de reliquò olet fama.“ Das war für den Cardinal ein förmlicher Schlag in's Angesicht; er richtete ein zweites Schreiben an den Kaiser, in welchem er seinem Schmerze darüber Ausdruck gibt, daß Se. Majestät „den Glauben, den er doch verdiene, ihm absprechen“. „Erlauben Euer Majestät, daß ich mich der Sprache bediene, schreibt er weiter, welche eine Seele, die

nicht niederträchtig und sich ihrer Unschuld bewußt ist, gebrauchen muß." Er beruft sich zum Zeugnisse für das, was er in seinem ersten Schreiben mitgetheilt, auf den Grafen Kolowrat, und auf den Weihbischof Edmund Grafen von Arz. „Niemand, fügt er hinzu, wird mich mit Recht beschuldigen können, daß ich Euer Majestät in meinen mündlichen oder schriftlichen Vorträgen jemals zu täuschen gesucht habe. Ich scheue die schärfste Untersuchung nicht; ich wünsche sie vielmehr und bitte sehnlichst darum. Mein geheiligtes Amt fordert von mir, daß ich meine Ehre den Verleumdungen nicht preisgebe, da ich diese zu den Verrichtungen meines Dienstes nöthig habe"[1]).

Es liegt nicht vor, welche Satisfaction dem Cardinal zu Theil wurde.

Nicht weniger kränkend mußte es für Migazzi sein, daß er sich schutzlos, selbst von Seite des Kaisers, der rohesten Verhöhnung durch die Presse preisgegeben sah. Das Jahr 1783 war die Zeit, wo der finstere Bund der geheimen Verbrüderung mit allen Waffen der beißendsten Satyre, des Spottes und der Verleumdung den heftigsten Sturmlauf gegen das, nach ihrem Wunsche, der Vernichtung geweihte Ordenswesen, gegen die Klöster, unternahm. An der Spitze der Verschwornen stand als Führer der Hofrath Ignaz Edler von Born, „der Begabteste unter den Pamphletisten, der, wie Seb. Brunner ihn schildert, Witz und Satyre besaß wie kein anderer seiner Zeit, aber auch Bosheit, Verlogenheit und Entstellungskunst wie kein anderer." Im Juni (?) des genannten Jahres erschien anonym ein Werk unter dem Titel: „Joannis Physiophili Specimen Monachologiae, methodo Linnaeana . . tabulis illustratum"[2]), in welchem mit beißenden Sarkasmen und mit unqualificirbarer Rohheit die verschiedenen Arten der Ordensleute nach der äußeren Erscheinung ihrer Kleidung, Haar-

[1]) Wiedemann S. 337—340.

[2]) Der saubere Titel des Buches lautet vollständig: „Joan. Physiophili Specimen Monachologiae, methodo Linnaeana, tabulis tribus aeneis illustratum, cum adnexis thesibus e Pansophia P. P. P. Fast (er war Chormeister bei St. Stephan) Magistri Chori et Rectoris ecclesiae Metropolitanae Viennensis ad St. Stephanum, quas praeside R. P. Capistrano a Mulo S. Antonii lectore Theologiae

tracht, und anderen Eigenthümlichkeiten mit denselben Kunstausdrücken, wie Linné es mit den Insecten und Käfern gethan, classificirt und beschrieben werden. Das Buch wurde sogleich in die deutsche und in viele andere Sprachen übersetzt. Aerger und Wehmuth in den Kreisen der Gutgesinnten waren nicht geringer über das malitiöse Buch, als der Jubel und das Hohngelächter in den Kreisen der Freimaurer[1]). Alles zeigte mit Fingern auf den Hofrath Born als den Verfasser.

Der Cardinal Migazzi reichte bei Joseph II. eine Beschwerde über diese an Lügen, Verleumdungen und Unfläthigkeiten reiche Schrift ein. „Ich untersuche nicht, schrieb er, wer der Verfasser sei, noch frage ich nach dem Orte, wo sie geschmiedet wurde; aber das kränkt mich in die Seele hinein, daß eine solche Schandschrift hier verkauft, begierig aufgesucht und gelesen wird.“ Dem Oberst-Kanzler Grafen Kolowrat theilte Migazzi mit, daß er aus dem Munde des Bischofes Kerens von Wiener-Neustadt vernommen habe, der Verfasser sei Niemand anderer, als der Hofrath Born, und Kerens habe die Notiz aus dem Munde des Generals Kinski, dem als grand protecteur de Born zu glauben sei. Diese Mittheilung wurde Born bekannt; und nun erhielt Migazzi einen impertinent groben Brief, in welchem Born die Autorschaft ganz entschieden läugnete, und den Cardinal der Verleumdung beschuldigte. Migazzi beschwerte sich hierüber bei dem Grafen Kolowrat, wie er sich bei dem Kaiser über das Buch beschwert hatte. Allein seine Beschwerden blieben erfolglos; das Buch durfte fortan frei verkauft werden, und nun nannte sich Born als den Verfasser![2])

Jetzt wendete sich aber die ganze Wuth des finsteren Geheimbundes gegen den Cardinal. Nicht nur gingen aus der Fabrik

---

ordinario, hora quarta post prandium in vestibulo refectorii conventus defendent P. Tiburtius a vulnere Theresiae et P. Theodotus a stigmatibus Francisci, fratres conventualium Minorum. Augustae Vindelicorum. Sumptibus P. Aloysii Merz, concionatoris Ecclesiae Cathedralis. 4to.

[1]) Zu den hervorragendsten unter ihnen zählten Born, Sonnenfels, Blumauer, Retger, Gretzmüller, Holzer, Kreil, Leon, Mayr Prof. der Philos., Michaeler, Ratschky, Schlittersberg, Stütz, Bianchi, Gebler, Greiner und viele andere.

[2]) Wiedemann S. 329 2c. — Brunner, Dienerschaft S. 114—116.

der bezeichneten Coterie die gotteslästerlichsten Schriften hervor, wie z. B. Born's Briefe aus dem Noviziat, wegen der darin angebrachten Zotenreißerei, die sich selbst an dem Allerheiligsten und Unbefleckttesten vergriff[1]), die niederträchtigste, die damals das Licht erblickte; sondern die Angriffe kehrten sich jetzt direct gegen Migazzi. Im September oder October 1783 erschien eine Broschüre unter dem Titel: „Sammlung der Sendschreiben der Gemeinde zu Wien an ihren Oberhirten Cardinal und Erzbischof Migazzi, nebst Antworten und nöthigen Beilagen für das Archiv unserer Enkel. Frankfurt. 1783. 8°. S. 60". Als Prügeljunge erscheinen in dieser Broschüre der Domcurat Fast und ein Gabriel Weyder, die Schläge gelten aber dem Cardinal. Ueber den ersten lautet das Pamphlet: „Der katholische Hans-Wurst, dessen Name, wie der Phantasten-Almanach sehr treffend und historisch bemerkt, wie der Name einer gemeinen H. . . . geworden ist — Fast — dieser Fast, sage ich, hat als Vertreter des alten Mönchs Sauerteigs, seit der ersten guten Schrift, unausgesetzt soviel Dummheiten und katholische Eseleien geschmieret, daß jedermann von gesundem Kopf darüber die Seele wehethun müsse. Wo irgend ein Autor mit einer antimönchischen Wahrheit auftrat, da kam Fast mit seiner Wolfsklinge hinterher, und schrieb seinen katholischen Unsinn als Gegenbeweis. Diese Komödie wurde von Tag zu Tag lächerlicher und ärgerlicher, denn der Narr kriegte nach und nach so viele Anhänger und Proselyten, daß ein ganzes Register ihrer Namen im benannten Phantasten-Almanach verewigt werden mußte. Das Aergste bei der Sache war, daß dieser Marktschreier beständig von seiner Sendung schrie, und daß er endlich, als man ihm seine Sendung streitig zu machen anfing, öffentlich begehrte, man sollte nur zum Oberhirten fragen gehen. Er wiederholte diese Aufforderung so oft, und schrieb nebenher so vielen frischen Unsinn, daß endlich Jemand auftreten mußte, der im Namen der ganzen Wiener Gemeinde das

[1]) Wiedemann S. 327, wo Ausführlicheres mitgetheilt ist. Die Censurbehörde antwortete auf den Protest des Cardinals gegen eine solche Schrift: „Dieses Werk scheint nichts Bedenkliches zu enthalten." Migazzi schrieb an den Rand: „Die heutige Preßfreiheit scheint auch nichts Anstößiges zu haben", und schickte die Note der Censurbehörde zurück.

Geschäft des verlangten Fragens auf sich nahm. Dies geschah durch gegenwärtige Sendschreiben."

Nun wendet sich das Pamphlet an einen „gewissen Gabriel Weyder", und fordert seine Leser dringend auf, dessen beiliegende Widerlegungs-Schreiben mit Nachdenken zu lesen, und fährt fort: „denn jener Gabriel Weyder ist niemand anderer als Se. Eminenz der Herr Cardinal und Erzbischof Migazzi selbst und in eigener hoher Person. Diese Thatsache ist so notorisch gewiß, daß, obschon die Wiener Realzeitung diesen Weyder für das dümmste und armseligste Schaf der ganzen Herde erklärt, man sie gar nicht mehr bezweifeln darf"[1]).

Am 9. October erhielt der Cardinal von dem Präsidenten der Censur-Hofcommission, Freiherrn van Swieten, im Auftrage des Kaisers die soeben besprochene Broschüre mit der Einladung, sich darüber erklären zu wollen, ob S. Eminenz sich in derselben getroffen fühlen oder nicht, und ob demnach dieselbe von der Censur zugelassen oder verboten werden solle? Migazzi antwortete am 12. Octob. an van Swieten: „Die Blätter, worüber Se. Maj. geruhen, meine Aeußerung zu vernehmen, sind weiter nichts als eine fleißige Sammlung aller Anzüglichkeiten und Verleumdungen, die bisher von einer gewissen Gattung von Leuten in verschiedenen Schmähschriften wider mich ausgestreut werden, und von Zeit zu Zeit vor den Augen des Publicums erschienen sind. Er habe es bisher immer unter der Würde gehalten, zu der ihn Gott in seiner Kirche erhoben, sich mit Leuten dieser Art in ein Gezänk oder Briefwechsel einzulassen; er verachte auch das gegenwärtige Product als den Inbegriff aller Schmähungen, wie er jede einzelne verachtet habe; er sei immer beflissen gewesen, sein Betragen den Pflichten gemäß einzurichten, die er Gott, der Kirche, dem Landesfürsten und seinem Gewissen schuldig sei; dieses mache ihm keine Vorwürfe über saumselige Verwaltung seines Hirtenamtes." Migazzi beruft sich auf sein öffentliches Handeln; es gebe wenige Kanzeln in seiner Diöcese, von denen er nicht öfter dem Volke das Wort Gottes verkündigt, keinen Seelsorger, den er nicht bei den jährlichen Geistesübungen geprüft und ermuntert, keinen Gegenstand seines Hirtenamtes, den er bei den Visitationen wissentlich außer

[1]) Wiedemann S. 331.

Acht gelassen hätte. Was er in dem langen Laufe seines Hirtenamtes gethan, sei vor den Augen des Hofes und des Publicums geschehen; er habe nie das Licht gescheut. Zum Schlusse erklärt er dem Freiherrn van Swieten: „Daß eine gewisse Gattung Leute mich haßt und meiner spottet, nimmt mich nicht Wunder; ihre Denkungsart war nie die meinige, wird es auch und darf es nie werden. Es bleibt mir also nichts übrig, als Sr. Majestät den unterthänigsten Dank für die mildeste Rücksicht zu erstatten, welche Allerhöchst Dieselben für mich auch in gegenwärtigem Falle zu nehmen geruht haben, und Höchstdero erleuchtetsten Einsicht ganz zu überlassen, ob es sich gezieme, daß die Vorsteher der Kirche überhaupt, daß ein Erzbischof der kaiserl. Residenz vor den Augen aller Stände, deren Hirt er ist, zur Zielscheibe des beißenden Spottes und der schimpflichsten Mißhandlung gemacht werde."

Diese würdevolle Antwort war nicht nach dem Geschmacke, und paßte nicht zu den Absichten jener Coterie, welche den Cardinal in der öffentlichen Meinung durch Hohn und Spott herabsetzen wollte. Van Swieten erhielt oder erwirkte sich von Kaiser Joseph neuerdings den Auftrag, die „Sammlung der Sendschreiben der Gemeinde zu Wien an ihren Oberhirten" dem Cardinal noch einmal zuzuschicken, mit dem Beisatze, daß, wenn er wirklich der sogenannte Gabriel Weyder wäre, die Broschüre sogleich verboten würde, wo aber nicht, so würde man sie mit oder ohne Vorrede als bloße Sammlung schon bekannter Schriften laufen lassen. Der Cardinal durchschaute die Arglist seiner Gegner; gab er, um das Erscheinen des infamirenden Pamphlets zu verhindern, direct oder indirect zu, daß er hinter dem Namen Weyder verborgen sei, so war das Halloh des schadenfrohen Gelichters fertig; denn die schwarze Rotte wußte gut, daß der quästionirte Weyder nicht in der erzbischöflichen Residenz, sondern in ihrer Loge zu suchen sei; wies er die Identität mit dem fraglichen Weyder zurück, so erhielt das Schandlibell freien Lauf, und der Cardinal war der Verhöhnung preisgegeben. Er wandte sich direct an den Kaiser, beschwerte sich über die heimtückische an ihn gestellte Aufforderung, erklärte, daß er weder dem sogenannten Weyder noch Jemand anderem einen Auftrag zu einer Replik auf die Sendschreiben einiger zusammengerotteter Witzlinge gegeben habe,

und bat Se. Majestät im Namen der Gerechtigkeit um Schutz gegen die offenbare Verleumdung. Zugleich legte er dem Kaiser seine an den Freiherrn van Swieten erlassene Antwort vor. An diesen hatte er einen hochernsten Brief gerichtet.

„Hätte ich es mit meiner Würde und mit der heil. Religion vereinbar gefunden, auf Fragen zu antworten, welche nicht meine katholische Gemeinde, sondern eine eigensinnige kleine Rotte in keiner andern Absicht gestellt hat, als meine Antworten zu verkehren und zu entstellen, so würde ich nie unter fremdem Namen, sondern mit offener Stirne aufgetreten sein, und, wie es meiner Würde geziemt, geantwortet haben. Ich schwieg nicht nur zu diesen ungestümen Aufforderungen, sondern auch zu den Verleumdungen, die in verschiedenen Blättern, besonders in dem verrufenen Utrechter Blatt von Zeit zu Zeit gegen mich ausgestreut wurden.“ Hierauf kehrte der Cardinal gewandt den Spieß um, und wies den Freiherrn van Swieten auf die ihm kaum unbekannte Fährte, auf welcher der gesuchte Weyder zu finden sei. „Meine Art zu denken und zu schreiben, bemerkte er, ist so unbekannt nicht, daß man sie mit jener eines Gabriel Weyder verwechseln sollte. Weyder's Antwort dürfte wohl nichts anderes sein, als ein tückisches Produkt derselben Feder, aus welcher die schmähenden Sendschreiben geflossen sind. Hätte ich eine Antwort gegeben, wie man sie verlangte, so wäre ein weites Feld offen gestanden, alle Anzüglichkeiten wider mich loszulassen. Diese Absicht ergibt sich daraus, daß der verwegene Vorredner zur Sammlung der Sendschreiben alle Gesetze des Anstandes, der Billigkeit und die heiligen Rechte, die jeder Bürger des Staates auf seinen Namen hat, mit Füßen getreten, da er ohne Grund und unverschämt heraussagt: Es sei eine notorische Thatsache, daß ich und Niemand anderer in eigener Person jener Gabriel Weyder sei.“ Migazzi nennt eine solche Handlung ein crimen falsi und eine niederträchtige und wohlüberlegte Verleumdung zu keinem andern Zwecke, als den Oberhirten in den Augen seiner Gemeinde verächtlich zu machen; er stelle es der Weisheit und Gerechtigkeit Sr. Majestät anheim, ob die zu seiner Herabwürdigung und zur Verkleinerung eifriger Seelsorger gebrauchten niedrigen Ränke zu ihrem Ziele gelangen, und ob die Verleumdungen des Hirten einer vorzüglichen Kirche durch das ganze römische Reich, dessen Haupt, und durch

die österreichische Monarchie, deren Landesfürst Se. Majestät sei wie im Triumphe herumgetragen werden sollen. Zum Schlusse erklärt er: „Die Erhabenheit der Würde, zu welcher Gottes barmherzige Vorsehung mich erhoben hat; fordert als Amtspflicht von mir, die Ränke vor meiner Gemeinde aufzudecken, damit sie ihren Oberhirten nicht verkenne.“ Und das that der Cardinal.

Er ersuchte am 3. Dezemb. den Oberst-Kanzler, Grafen Kolowrat, eine von ihm verfaßte Kundmachung in den Wiener-Zeitungsblättern abdrucken zu lassen. Kolowrat wagte nicht, dies auf eigene Faust zu thun, legte die bischöfliche Erklärung dem Kaiser vor, und dieser entschied, daß der Abdruck nur mit Beisetzung des Namens Migazzi gemacht werden dürfe, was auch geschah[1]). Ob nun das Pamphlet, durch welches die eben mitgetheilten Verhandlungen herbeigeführt worden waren, von der Censur unterdrückt oder dennoch freigegeben wurde, kann aus Mangel an Nachrichten hierüber weder bejaht noch verneint werden; größere Wahrscheinlichkeit spricht für die Freigebung, weil sonst die vom Cardinal verfaßte und mit seinem Namen unterzeichnete Kundmachung, die doch eine Gegenschrift sein sollte, gegenstandslos gewesen wäre.

Werfen wir einen Blick zurück auf die vielen und bitteren Kränkungen, die Migazzi erdulden mußte, so werden wir das Lob, welches wir ihm, ehe wir das Feld seines Martyriums betraten, spendeten, vollkommen gerechtfertigt finden; er war ein Kämpfer gegen den kirchenfeindlichen Geist, den kein Spott, keine Verleumdung, keine Ungnade, kein offener oder heimtückischer Angriff zum Wanken brachte; er blieb während der ganzen Regierungs-Zeit Kaiser Josephs II. in gleicher Weise standhaft. Dies bezeugt das Gutachten, welches er dem Kaiser ein Jahr vor dessen Tode über das von der Presse trotz der Censur angerichtete Unheil überreichte. Einige Stellen mögen hier Platz finden:

„Es ist eine unbestreitbare Wahrheit, daß schlechte Bücher in den Händen der Einwohner Wiens in immer größerer Zahl zu sehen seien, Bücher, welche die geoffenbarten Wahrheiten entweder geradezu bestreiten, oder ein schleichendes Gift des Unglaubens den Seelen der Leser beibringen, Bücher, welche nicht mehr die Außen-

---

[1]) Wiedemann S. 330—335.

seite des Religionsgebäudes untergraben, sondern in den innersten Kern der Religion Jesu Christi verheerend eindringen. Sie wandern von Hand zu Hand, werden der leichtsinnigen Jugend in die Hände gespielt, ihr sogar als Quellen des ächten Unterrichts und einer vortrefflichen Bildung angepriesen. Ist es möglich, die daraus entspringenden Folgen zu verkennen? Können schon böse Gespräche gute Sitten verderben, werden nicht böse Bücher, welche die schlechten Grundsätze in mehr überdachter und in viel reizenderer Einkleidung vortragen, weit verderblichere Folgen nach sich ziehen? Migazzi beruft sich hierauf auf Aussprüche von Gelehrten und Handlungen von Fürsten gegen die Preßfreiheit, und sich gleichsam corrigirend, auf die eigene betrübte Erfahrung. Sehen wir nicht, wie das Licht des Glaubens zu erlöschen beginnt, die christliche Denkweise immer offenbarer zu Grunde geht, die Jugend von der Seuche des Unglaubens immer sichtbarer angesteckt wird? Müßte man nicht blind sein, wenn man diese Erscheinungen nicht als Folgen der überhand nehmenden Verbreitung der bösen Bücher erkennen wollte? Wir sehen aber in diesem Verderbnisse nicht nur das der gegenwärtigen Zeiten, sondern auch das des künftigen Geschlechtes. Wehe uns, wenn wir einem so schrecklichen Aergernisse nicht bald einen Damm setzen!

Migazzi appellirt hierauf an die eigene Ueberzeugung des Kaisers von der Unzulänglichkeit der bisher zur Abwehr angewendeten Mittel, woraus folge, daß kräftigere angewendet werden müssen, spricht den Wunsch aus, der Kaiser möge die Censur aller mit der Religion in irgend einer Verbindung oder Beziehung stehenden Bücher denjenigen überlassen, die vermöge ihres bischöflichen Amtes über die Reinheit des Glaubens zu wachen haben, und tritt der Besorgniß, daß die Aufklärung darunter leiden würde, mit dem unumstößlichen Satze entgegen, daß die wahre Aufklärung mit der göttlichen Offenbarung, mit den Aussprüchen der untrüglichen und ewigen Wahrheit, in keinem Widerspruche stehen könne.

Zum Schlusse bittet er Se. Majestät, diese seine aufrichtigen Gesinnungen, die er am Rande seines Grabes sowie einst vor dem göttlichen Richter zu verantworten sich getraue, erwägen, und jene Maßregeln ergreifen zu wollen, die ein so wichtiger Gegenstand von der landesfürstlichen Vorsicht erfordere[1]).

[1]) Wiedemann S. 344—346.

Wir können und müssen es nur tief beklagen, daß wir nicht in der Lage sind, über eine gleiche oder wenigstens ähnliche Stellung, wie Migazzi sie dem kirchenfeindlichen Geiste gegenüber einnahm, auch von den übrigen Bischöfen der österreichischen Erblande berichten zu können. Migazzi stand unter ihnen einsam und allein da! Von den Kirchenfürsten der nicht erbländischen, aber unter Josephs landesfürstlichem Szepter stehenden Länder erhoben sich als ebenbürtige Mitkämpfer an der Seite Migazzi's die ungarischen und belgischen Bischöfe. An die Spitze des ungarischen Episcopates stellte sich der Primas, Cardinal und Erzbischof von Gran, Graf Joseph Batthyány. Mit einem Freimuthe, den die ungarische Verfassung stützte, erklärte Batthyány im Namen seiner bischöflichen Collegen, „daß sie die in Kirchenangelegenheiten erlassenen Verordnungen, im Vertrauen auf eine bessere Ueberzeugung Sr. Majestät bisher nicht veröffentlicht hätten, und ohne Verletzung ihrer Ueberzeugung und ihres Gewissens auch nicht veröffentlichen könnten." Er wolle, sprach der Cardinal in seiner Vorstellung, zwar Sr. Majestät den Vorwurf nicht machen, als maßten sich Dieselbe eine Gewalt über die Kirche an, sehe sich aber gleichwohl genöthigt in tiefster Unterthänigkeit zu erinnern, daß die neuen kaiserlichen Anordnungen in Kirchensachen die Gränzen der blos politischen Gewalt überschreiten, wenn sie auch im übrigen mit dem Beifalle und auf den Rath geistlicher Personen getroffen worden seien, die Sr. Majestät vielleicht mehr aus Schmeichelei als aus Liebe zur Wahrheit gedient haben"[1]).

Die ungarischen Bischöfe wurden nicht in jener Weise abgefertigt, wie dies mit dem Erzbischofe wiederholt geschah; sondern Joseph ließ ihnen erwiedern: „Er habe die Verordnungen in Kirchensachen nach reiflicher Ueberlegung und auf Anrathen mehrerer frommer und weiser Männer des geistlichen Standes erlassen." Diese glimpfliche Antwort erhielten sie wohl in Folge ihres geschlossenen Auftretens[2]) und in Berücksichtigung des Umstandes,

---

[1]) Pet. Phil. Wolf, Gesch. d. röm.-kath. Kirche III. Bd. S. 284 &c.; Horvath, Geschichte der Ungarn II. 451.

[2]) Von dem ungar. Episcopate waren, um mit dem Papste Pius VI. zu conferiren, nach Wien gekommen: die beiden Erzbischöfe von Gran und Kalocza, Joseph Batthyány und Adam Patatics; die Bischöfe

daß sie Magnaten des Königreichs waren und beim Landtage zu den einflußreichsten Mitgliedern desselben gehörten. Darum ward ihnen auch zur Zeit der Anwesenheit des Papstes Pius VI. in Wien, während den erbländischen Bischöfen der Verkehr mit dem heil. Vater untersagt oder ganz unmöglich gemacht wurde[1]), die Begünstigung zu Theil, mit dem Oberhaupte der Kirche in wichtigen Fragen verhandeln und sich Weisungen für ihr Verhalten in Betreff der Ehedispensen, der Befreiung der Religiosen von den Ordensgelübden, und bezüglich der Bullen In coena Domini und Unigenitus erbitten zu dürfen. So weit ging die kaiserliche Nachgibigkeit gegen das vereinte Auftreten der geistlichen ungarischen Magnaten, daß Joseph zum Zeichen seiner angeblichen Zufriedenheit dem Fürst-Primas von Gran und dem Erzbischofe von Erlau das Großkreuz des St. Stephansordens, dem ersten mit dem Stern des Ordens in Brillanten, verlieh, eine Auszeichnung, welche der zweite, Karl Esterházy, ablehnte[2]).

Mit welch' apostolischem Muthe und mit welcher Unerschrockenheit die belgischen Bischöfe, vereint mit ihrem Metropoliten, dem Cardinal Johann Heinrich von Frankenberg, Erzbischof von Mecheln, den Verheerungen entgegentraten, welche der kirchenfeindliche Geist unter der Regierung Josephs II. dort anzurichten bemüht war, ist zu bekannt, als daß eine ausführlichere Darstellung nöthig wäre. Augustin Theiner's Werk: „Der Cardinal von Frankenberg und dessen Kampf für die Freiheit der Kirche", dürfte kaum einem Leser dieser Zeitschrift unbekannt geblieben sein. Belgien erfreut sich heute noch der Früchte dieses Kampfes, einer echtkatholischen Gesinnung in seinem Klerus und Volke.

Nun haben wir noch einer Opposition unsere Aufmerksamkeit zu schenken, die von einer Seite ausging, woher man sie am allerwenigsten hätte erwarten sollen. Daß Kaiser Joseph mit seinen

---

Karl Esterházy von Erlau, Kerticza von Diakovár, Franz Zichy von Raab, Anton Révay von Neitra, Anton Andrassy von Rosenau, Paul Esterházy von Fünfkirchen, Joh. Szily von Steinamanger, Karl Szalbeck von der Zyps, Jos. Galyof von Agram und der griechisch-unirte Bischof von Kreuz, Basilius Bosiskowitz. (Maylath, Gesch. d. Magyaren IV. 70).

[1]) Man erinnere sich an den Erzbischof Edling von Görz.

[2]) Maylath a. a. O.

kirchlichen Neuerungen bei dem in der großen Mehrheit katholisch gesinnten Volke und Klerus, und bei jenen Kirchenfürsten, die von ihrem Berufe noch ein klares Bewußtsein hatten, auf Widerstand stieß, darf uns nicht Wunder nehmen; wohl aber mag es uns überraschen, daß dies bei seinen eigenen Beamten der Fall war.

Nicht nur einige seiner Beamten-Collegien, sondern mehr noch einzelne Mitglieder derselben, bei denen das Gewissen nicht ganz erstorben, und eine bessere Erkenntniß nicht vollends abhanden gekommen war, traten gegen manche der kirchlichen Reformen in Opposition. Man muß sich um so mehr darüber verwundern, und den Muth anerkennen, als Kaiser Joseph schon im ersten Regierungs-Jahre für alle Beamten als Normale den Grundsatz aufstellte, daß die kaiserliche Denkungsart bei allen ihren Handlungen maßgebend sein müsse. „Wenn das Gute, das ich anstrebe, wirklich vollbracht werden soll, schrieb er am 13. Octob. 1781 an die böhmisch-österreichische Hofkanzlei, so müssen die Staatsdiener in den wahren Geist meiner Denkungsart eindringen[1])". An die ungarische Hofkanzlei schrieb er: „Wenn ich nach genommener Einsicht meinen Stellen Aufträge gebe, so müssen selbe nach Pflicht sich meine Gesinnung eigen machen[2])". Und doch war es gerade die böhm.-österreichische Hofkanzlei, welche sich oft erlaubte, eine andere Gesinnung zu haben, als der Kaiser. Einige Beispiele mögen zum Belege dienen.

Als die Toleranz-Grundsätze der genannten Hofkanzlei zur Entscheidung vorgelegt wurden, empfahl sie an deren Stelle die Beibehaltung der bisherigen Praxis, und rieth, der Vermehrung der Protestanten auf jede Weise entgegenzuwirken; man schließe sie vom Realitätenbesitze und Gewerbsbetriebe aus, lasse sie an den Universitäten höchstens zu den medizinischen und philosophischen Studien zu. Ihre Gleichstellung mit den Katholiken müßte zur Folge haben, daß binnen einem Jahr 60,000 bis 70,000 Menschen sich offen als Akatholiken bekennen würden. Das wäre im höchsten Grade bedauerlich!"[3]). Und selbst als Kaiser Joseph den Rath-

---

[1]) Hock, S. 123. — [2]) Ebend. S. 143.

[3]) Ebend. S. 337. Wie richtig die Hofkanzlei urtheilte, bewies nur zu bald der Erfolg. Kaum war das Toleranz-Patent erschienen, so

schlägen der in seine Gesinnung eingehenden Beamten folgend den Auftrag gab, die zu Gunsten der Protestanten angeordneten Erlässe an die Länderstellen in Böhmen und Mähren, und an die Hofstellen für Ungarn, Siebenbürgen, Italien (Mailand) und die Niederlande auszufertigen, trug die böhm.-österr. Hofkanzlei noch Bedenken, dem kaiserlichen Auftrage nachzukommen; sie unterbreitete am 26. Sept. 1781 dem Monarchen mehrere Restrictions-Anträge[1]). Noch am Tage, an welchem die Staatsräthe an das Toleranz-Patent die letzte Feile anlegten, suchte der Präsident der böhm.-österr. Hofkanzlei, Graf Blümegen, der Toleranzfrage durch eine bessere Interpretation der Gesinnung des Kaisers eine für die Katholiken günstigere Wendung zu geben. Er berief sich auf eine mündliche Mittheilung desselben, der ihn versichert habe, daß ihn nur die Rücksicht auf die große Zahl der heimlichen Irrgläubigen bestimme, ihnen Toleranz zu gewähren, damit sie mindestens gute Christen und gute Unterthanen bleiben, während es anderseits sein sehnlichster Wunsch sei, daß die Unterthanen bei dem katholischen Glauben erhalten, und die Irrgläubigen dazu bekehrt würden[2]). So beschwor auch der böhmische Gubernialrath, Graf Rottenhan, gleichzeitig mit dem Hofkanzler, den Kaiser, das Toleranz-Patent wenigstens in Böhmen nicht publiciren zu lassen.

Als es sich um die einleitenden Maßregeln zur Aufhebung der Klöster handelte, und die Karthause Morbach im Lande unter der Enns, St. Paul im Lavantthale, und die Stifte Admont, St. Lambrecht und Neuberg dazu ausersehen wurden, trat die böhm.-österr. Hofkanzlei nicht nur mit der Frage auf, „ob die weltliche Obrigkeit competent wäre, Derartiges zu verfügen?[3])", sie lieferte auch bezüglich des Stiftes St. Paul, das wegen schlechter

---

meldeten sich zur Ueberraschung des Staatsrathes nicht blos in Böhmen Einwohner als Protestanten, und suchten um die Erlaubniß an, besondere Kirchengemeinden zu bilden. Nach officiellen Acten betrug die Zahl der Protestanten Ende October 1782: 73,722; Ende Januar 1783: 79,226; Ende Decemb. 1784: 107,454; Ende 1788: 156,865; somit seit dem Erscheinen des Toleranz-Patentes (13. u. 27. Oct. 1781) innerhalb 6 Jahren eine Vermehrung von mehr als 83,000 Protestanten. Hock, S. 351.

[1]) Hock, S. 339—340. — [2]) Ebend. S. 342—343. — [3]) Ebend. S. 395.

Wirthschaft aufgehoben werden sollte, den Nachweis, daß dem Passivum von 568,000 Gulden ein Activum von 856,000 gegenüber stehe, folglich die Wirthschaft eine geordnete sei, und das Stift überdies ein Gymnasium unterhalte, welches für ganz Unter-Kärnten von großem Nutzen sei. Sie drang daher auf die Zurücknahme des Aufhebungs-Decretes[1]). In Betreff Admonts machte die Hofkanzlei den Kaiser auf die Verwickelungen aufmerksam, in welche er mit dem Hochstifte Salzburg gerathen müßte, dem er bei den früheren Verhandlungen die Erhaltung dieses Klosters ausdrücklich zugesagt hätte[2]).

Unter den Mitgliedern des Staatsrathes traten Karl Anton Freiherr von Martini und Karl Friedrich Graf von Hatzfeld, dieser beinahe immer, jener bei verschiedenen Anläßen, den kirchenfeindlichen Berathungen und Beschlüssen entgegen. Martini huldigte zwar in seinen Lehren über Natur und Staatsrecht den damals gang und gäben modernen Grundsätzen, war aber in dieselben nicht so tief verrannt, daß nicht von Zeit zu Zeit gemäßigtere und bessere Ansichten in ihm zur Geltung kamen. In der Begräbnißfrage, als die Protestanten die Simultanbenützung der katholischen Friedhöfe begehrten, trat er beharrlich diesem Verlangen entgegen, und schloß sich dem Antrage der böhm.-österr. Hofkanzlei auf Anweisung besonderer Grundstücke an die Protestanten zur Beerdigung ihrer Todten an[3]). Als in der Klosteraufhebungsgeschichte die Reihe an die Chorfrauen der drei Wiener-Klöster St. Jakob, St. Lorenz und zur Himmelpforte kam, hatte man dem Kaiser beigebracht, daß die Nonnen kaum den Augenblick erwarten, wo ihnen gestattet wäre, in die Welt zurückzutreten, Vorwand genug, um ihnen die Pforten zu öffnen. Da widersprach Martini der Behauptung, daß die Nonnen des Klosterlebens überdrüssig wären; alle, versicherte er, hätten die Absicht erklärt, dieses Leben fortzusetzen, wenn man sie ungestört dort belasse, wo sie seien. Wollten einige austreten, so sollten die übrigen verhalten werden, ihnen Pensionen auszuzahlen. Warum aber sollten sämmtliche Nonnen wegen einiger aus den Räumen, in welchen sie ihren Mitmenschen als Lehrerinnen nützen, vertrieben werden? Das wäre wider die Freiheit der Standeswahl, die doch sonst jeder

---

[1]) Hock, S. 399. — [2]) Ebend. S. 407–408. — [3]) Ebend. S. 361.

Staatsbürger genieße. Derartige Zufluchtsorte für Witwen und Jungfrauen seien durch nichts zu ersetzen.

Den Kaiser scheint dieser Widerspruch gereizt zu haben, denn nur dadurch ist der Hohn, mit welchem er Martini behandelte, zu erklären. Er befahl die Pforten zu öffnen, damit jede des Aufenthalts daselbst überdrüssige Nonne sich entfernen könne. Den Staatsrath Martini möge die geistliche Hofcommission zu einer Conferenz einladen, bei welcher seine (des Kaisers) Gedanken über Rettungshäuser für Frauen erörtert werden sollen. „Hiezu will ich ihm," bemerkte der Kaiser, „bei den aufgehobenen sämmtlichen Klosterjungfrauen die freie Werbung zu seinen Fahnen überlassen, und nachher ihm die Ausführung und Direction des Instituts übertragen"[1]).

Martini beirrten des Kaisers Sarkasmen nicht; er fand bei Gelegenheit, wo Migazzi mit einer Strafe von 1000 Dukaten belegt werden sollte, kaum Worte genug, um sein Mißfallen über die Verurtheilung des bischöflichen Vorgehens auszusprechen; die Bischöfe hätten, indem sie die Rundschreiben an ihren Klerus erließen, nur der Pflicht ihres Berufes Genüge gethan[2]). Bei den Verhandlungen über das Ehepatent hatte er sogar den Muth, dem Kaiser zu rathen, mit dem Papste wegen eines Concordates in Unterhandlung zu treten, und der Einholung kirchlicher Dispensen in Rom sich nicht länger zu widersetzen[3]). Die Klagen des Cardinals Migazzi gegen die zwei Professoren Watteroth und Dannenmayr unterstützte er kräftigst, und drückte seine Freude, als der Kaiser endlich selbst mit der Androhung der Entlassung gegen den ersten der beiden Universitäts-Professoren einschritt, mit den Worten aus: Nun sei „dem falschen Witze nachzujagen" ein Ziel gesetzt[4]).

Der zweite der oben genannten Staatsräthe, Graf Hatzfeld, war wohl der rechtlichst Gesinnte im ganzen Collegium, und blieb sich vom Anfange bis zum Ende in der Opposition consequent. Schon bei der sogenannten Reinigung des Gottesdienstes warnte er vor Uebertreibung in dem beliebten Aufräumen. „Ueber solche Dinge, bemerkte er, habe lediglich die geistliche Gewalt zu entscheiden"[5]). Bei dem eigenmächtigen Vorgehen in der Abreißung

---

[1]) Hock, S. 402—403. — [2]) Ebend. S. 249. — [3]) Ebend. S. 250.
[4]) Ebend. S. 502. — [5]) Ebend. S. 510.



des böhmischen Antheils der Regensburger Diöcese war er es, der sich auf das entschiedenste gegen jeden Gewaltstreich erklärte[1]). Dieselbe Stellung nahm er in der Passau betreffenden Angelegenheit ein[2]). Ueberhaupt war er gegen jede eigenmächtige Regulirung, wie man die Zerreißung Jahrhunderte alter Diöcesan-Verbände nannte. Wie er schon bezüglich der Klosteraufhebung[3]), und bei den Berathungen über das Ehepatent auf die Nothwendigkeit des Einvernehmens mit Rom gedrungen[4]), so betonte er diese Nothwendigkeit auch in Betreff der Diöcesan-Eintheilungen. — Wir könnten noch eine größere Anzahl von Fällen anführen, in denen Graf Hatzfeld für die katholische Sache gegen die Bestrebungen des kirchenfeindlichen Geistes einstand, halten aber die oben aufgeführten für genügend zur Kennzeichnung des Charakters seiner Opposition.

Nun erfordert es die Gleichvertheilung von Licht und Schatten, daß wir gegenüber den kaiserlichen Räthen, welche von besserem Geiste geleitet manchen Neuerungen entgegentraten, auch derjenigen Erwähnung thun, welche den Kaiser nicht nur unterstützten, sondern auf der betretenen Bahn auch vorwärts drängten; denn es darf angenommen werden, daß Kaiser Joseph kaum so weit gegangen sein würde, als er ging, wenn er nicht Räthe, sowohl geistliche als weltliche, an seiner Seite gehabt hätte, die von dem kirchenfeindlichen Geiste erfüllt und als Mitglieder jenes Geheimbundes, der auf die Zerstörung der Kirche lossteuerte, ihn durch Wort und That ihrem Ziele zudrängten.

Zur Klasse dieser Räthe gehörte die Mehrzahl des seit Maria Theresia bestehenden Staatsrathes[5]), und insbesondere die von Kaiser Joseph in's Leben gerufene „geistliche Hofcommission". Von den Staatsräthen zählten zu den eifrigsten Satelliten des kirchenfeindlichen Geistes die Freiherren Joseph von Izdenczy,

---

1) Hock, S. 480. — 2) Ebend. S. 470. — 3) Ebend. S. 397.

4) Ebend. S. 251. Dem Ehepatente warf er vor, es thue der religiösen Ueberzeugung der Katholiken ungebührlichen Zwang an; er erklärte offen, daß er jede Ehe, welche im Widerspruche mit den Beschlüssen des Concils von Trient eingegangen werde, für ungiltig ansehe.

5) Er wurde von Maria Theresia gegründet am 14. Decemb. 1760, zur Unterstützung der Kaiserin (und ihrer Nachfolger) in der obersten Führung der öffentlichen Angelegenheiten.

Friedrich von Eger, und vor allen andern der Freiherr Tobias von Gebler. Zur Kennzeichnung ihrer kirchlichen und selbst rechtlichen Gesinnung genügt es, auf einige ihrer Aeußerungen, Voten und Handlungen hinzuweisen. Als die Güter der aufgehobenen Klöster zur Aufbesserung des Religionsfondes verkauft werden sollten, haschten in Ungarn, wie in den deutschen Provinzen, Staatsdiener und Edelleute nach derlei Gütern, um sich für angeblich oder wirklich der Regierung geleistete gute Dienste bezahlt zu machen. Aber wie wurde das Geschäft in die Hand genommen? Die ungarische Statthalterei wollte diese Gelegenheit, sich dem ungarischen Adel gefällig zu zeigen, nicht vorbeigehen lassen; sie stellte daher den Antrag: „Den ungarischen Bittstellern möchten die Güter, auf welche sie es abgesehen haben, etwa gegen Cautionsleistung und besonderen Revers, daß sie sich allen weiteren Anordnungen fügen würden, aber noch vor der Einschätzung und Abschätzung überantwortet werden.“ Wie benahm sich nun der Staatsrath Izdency? Auf die Einwendung der ungarisch-siebenbürgischen Hofkanzlei gegen ein derartiges Vorgehen berief er sich auf Kaiser Joseph, der allerdings die Absicht, aber nicht in diesem Sinne, ausgesprochen, daß die Güter so schnell als möglich in Privatbesitz gebracht werden sollten; und so kamen Ober- und Vicegespäne, Comitats-Administratoren, Hofräthe, Cameral-Administratoren und selbst Gestütsleiter und untergeordnete Comitatsbeamte in Ungarn dazu, den Grund zu ihrem nachmaligen Reichthume zu legen, wie dies auch mit Hofräthen, Kreishauptleuten, Staatsofficieren, Gubernialsecretären, Fabrikanten &c. &c. in den deutschen Provinzen der Fall war. Wo war da das Rechtsbewußtsein des Staatsrathes Izdency?[1])

Der Freiherr Friedrich von Eger erklärte bei den Verhandlungen über das Ehepatent: „Es sei gar keinem Zweifel unterworfen, daß die Ehe eine weltliche Einrichtung und ausschließlich der Staat berufen ist, etwaige Ehehindernisse zu bestimmen, beziehungsweise wieder aufzuheben.“ Izdency theilte diese Ansicht mit Eger[2]). Als in Folge der kostspieligen Administration und gewissenlosen Verschleuderung der Religionsfonds-Güter der Aufliegenheit des Fonds durch die von allen hohen und niedern Geistlichen zu

[1]) Hock, S. 432—433. — [2]) Ebend. S 243.



erhebende „Aushilfssteuer" abgeholfen werden sollte, motivirte Eger die den Curatklerus am schwersten treffende Maßregel mit der Behauptung: „Daß, was ein Geistlicher kraft seines Amtes besitze, eo ipso Eigenthum des Religionsfondes sei." Izdency zog die Consequenz aus dieser Maxime, und trug auf Incamerirung des ganzen Grundbesitzes der Geistlichkeit an, mit Ausnahme je eines Gartens und einer Wiese. Die übrigen Staatsräthe dachten ebenso[1]). Bei der Frage über die Abtrennung der Diöcesan-Antheile drängten Beide zum faktischen rücksichtslosen Vorgehen[2]).

Gebler stellte nach dem Zustandekommen des Toleranz-Patentes den Antrag, daß es nun auch an der Zeit wäre, Protestanten für Lehrämter, die der Staat zu vergeben habe, zu gewinnen[3]). Als es an die Aufhebung der Klöster ging, war Gebler vor Freude außer sich. Er erblickte in dem Entschlusse des Kaisers „Stoff zu den heilsamsten Verfügungen". Kirche und Staat, versicherte er, würden Demjenigen zum größten Danke verpflichtet sein, welcher verwirklicht, was seit Jahrhunderten der Wunsch aller rechtschaffenen, nicht mönchisch frommen Männer gewesen[4]); denn Gebler hielt die Mönche nicht nur für unnütze, sondern sogar für schädliche Mitglieder des Staates[5]). Um die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche sich gegen die sogenannte Regulirung der Diöcesen von Seite des päpstlichen Stuhles und der Bischöfe erheben könnten, gab Gebler das Votum ab: „Der Staat besolde fortan die Bischöfe, damit sie werden, was sie sein sollen, nämlich: Diener des Staates in geistlichen Dingen; dann werde der Kaiser seinem Reiche Vortheile verschafft haben, welche bisher nur die Regierungen protestantischer Staaten genossen"[6]).

Kein Wunder demnach, daß Kaiser Joseph, von solchen Räthen umgeben, auf dem Wege, den er schon aus eigener Neigung eingeschlagen, um so zuversichtlicher und unbedenklicher fortschritt. Er schuf sich aber noch ein Raths-Collegium, dem er ebenfalls großen Einfluß auf seine Entscheidungen einräumte, und dessen Aufgabe es war, ihm bei seinen kirchenreformatorischen Maßregeln mit Rath und Gutachten an die Hand zu gehen; dieses von ihm geschaffene Collegium war die „Geistliche Hofcommission".

---

[1]) Hock, S. 438. — [2]) Ebend. S. 480. — [3]) Ebend. S. 342—343. [4]) Ebend. S. 417. — [5]) Ebend. S. 448. — [6]) Ebend. S. 465.

In dem Herzogthume Mailand bestand schon seit nahe 300 Jahren ein Regio Economato und eine Giunta economale für geistliche Angelegenheiten. Der Vice-Staatskanzler Philipp Graf Cobenzl machte in einer Denkschrift mit langer Aufzählung aller liberalen Errungenschaften den Kaiser aufmerksam auf die für seine Pläne vortheilhafte Einrichtung[1]). Ein solches Institut fand Kaiser Joseph für seine Zwecke auch in den übrigen Ländern seiner Monarchie brauchbar; er entschied sich daher am 15. Juni 1782 für die Errichtung eines „geistlichen Oekonomats" in Wien mit Filialen in den einzelnen Provinzen. Zum Vorstand ernannte er den Freiherrn von Kressel zum Theil in Anerkennung seiner vorzüglichen Dienstleistung, zum Theil mit Rücksicht auf seine Einsicht im geistlichen Fache[2]). Er wies ihm die Hofräthe Mathias Wilhelm von Haan, und Franz Joseph von Heinke als Referenten zu, und ermächtigte ihn, einen Geistlichen seiner Wahl zum Referenten zu berufen, sowie zwei andere Räthe der ungarischen Hofkanzlei zu bezeichnen. Kressel's Wahl fiel auf den Benedictiner-Abt Rautenstrauch[3]). Von Heinke wird gerühmt, daß er der Schöpfer jenes österreichischen Kirchenrechtes war, durch welches „die wahren Rechte der geistlichen und weltlichen Macht nach ihren Gränzen bestimmt, und zur Beseitigung der Eingriffe in die landesfürstlichen Gerechtsame, Abstellung der Mißbräuche in äußerlichen Religionssachen,

---

[1]) Unter den Neuerungen, welche durch das Economato in der Lombardie schon unter Maria Theresia bewerkstelligt worden waren, zählt Cobenzl auf: das Verbot, neue beneficia simplicia und Messen zu stiften; die Ausdehnung des Placetum regium; die jährliche Rechnungslegung der Geistlichen über ihre Einkünfte; die Aufhebung von 80 Klöstern bis 1781; die Auflösung vieler Bruderschaften; die Abschaffung der Stolgebühren in einigen Bisthümern; die Reducirung der Zahl der Ordensgeistlichen; die Einstellung der Aufnahme von Novizen und des Sammelns der Mönche; die Visitation der bischöfl. Gefängnisse durch landesfürstliche Commissäre; die Beschränkung der bischöfl. Straf-Gerichtsbarkeit über Geistliche; Verbot der Wallfahrten; Schließung der Pilger-Hospize und Einsiedler-Klausen 2c. 2c. Hock, S. 446—447.

[2]) Ueber Kressel siehe Seb. Brunner, die Aufklärung 2c. S. 52. und in der „theol. Dienerschaft" S. 491 Kressel's Eifer in der Verschleuderung der Klostergüter. Brunner nennt ihn „protocollirten Freimaurer".

[3]) Ueber Rautenstrauch vgl. II. Jahrgang dieser Zeitschrift S. 460 u. folg.

die Quellen der Collisionen zwischen den geistlichen und weltlichen Behörden verstopft, und eine dauerhafte Ordnung hergestellt werden sollte[1]). Die Commission begann ihre Wirksamkeit noch vor Ablauf des Jahres 1782, und zwar mit einer solchen Beflissenheit, daß selbst der Kaiser sie erinnern mußte, sich nicht mit Minutien, sondern mit der Durchführung der „Hauptgrundsätze" zu befassen[2]).

Welcher Art nun ihre Wirksamkeit war, mag aus einigen Daten ihrer Vielgeschäftigkeit ersehen werden. In der Toleranz-Frage beantragte die „geistliche Hofcommission" die Berufung von Ausländern zur protestantischen Seelsorge in Oesterreich, gleichzeitig als Gebler die Berufung von Protestanten für die Lehrämter befürwortete. Die geistliche Hofcommission motivirte ihren Antrag zur Widerlegung einer Bemerkung Hatzfelds, der durch die Begünstigung der Protestanten den Katholizismus preisgegeben sah, mit der mehr als sentimentalen Versicherung, daß das Beisammenwohnen von Katholiken und Andersgläubigen allenthalben einen günstigen Aufschwung und höhere Gesittung bewirke[3]). Für Ungarn empfahl sie den Simultan-Gebrauch der Kirchen durch Katholiken und Protestanten und trug auf Beschützung des katholischen Pfarrers von Unghvar an, der auf eigene Faust den Lutheranern die Benützung der katholischen Pfarrkirche anheimgestellt hatte[4]). In dem Kloster-aufhebungs-Sturm fahndete die geistliche Hofcommission nach solchen Klöstern, welche einen der damals beliebten Vorwände zur Aufhebung boten, z. B. wirkliche oder angebliche schlechte Wirthschaft und Verschuldung[5]), weil ihr daran gelegen war, durch die Einziehung ihres Vermögens die Geldmittel aufzubringen, deren der Kaiser zur Errichtung und Erhaltung seiner kostspieligen Neuerungen bedurfte. Bei den Berathungen in Betreff der Ehegesetzgebung fand die geistliche Hofcommission die von dem Generalvikar des Bischofes von Waitzen an den Kaiser gerichtete Bitte um die Erlaubniß, sich wegen seiner Dispensationsbefugnisse nach Rom wenden zu dürfen, höchst befremdlich; sie erklärte, der Bischof habe

---

[1]) Wurzbach, biogr. Lexic. unter „Heinke".

[2]) Hock, S. 445—450. — [3]) Ebend. S. 343. — [4]) Ebend. S. 362.

[5]) Ebend. S. 400. Es war der Grundsatz aufgestellt worden, daß alle Klöster, deren Wirthschaft nicht in Ordnung war, oder die dessen mit Recht oder Unrecht beschuldigt wurden, den Anspruch auf Forteristenz verwirkt hätten.

nur die Wahl, das betreffende Ehehinderniß zu ignoriren, oder ohne päpstliche Ermächtigung davon zu dispensiren[1]). Als die Frage zur Verhandlung kam, ob nicht einfach die Civilehe, und zwar die obligatorische, zum allgemeinen Gesetze erhoben werden sollte, stimmte die geistliche Hofcommission, und neben ihren weltlichen Mitgliedern auch der katholische Priester Rautenstrauch, Abt des Benedictinerstiftes Braunau in Böhmen, für die Einführung der obligatorischen Civilehe, während der Staatsrath Martini, ein Laie, sich gegen das völlige Absehen von dem sacramentalen Charakter der Ehe sehr ereiferte. Der Staat, so machte er geltend, dürfe nicht zugeben, daß die Unterthanen eine Ehe sündhaft eingehen, oder einen Vorgang, der gar kein wirklicher Eheschluß sei, vom Staate gleichsam irregeleitet, dennoch dafür ansehen und sich dabei beruhigen. — Das sind Daten, Aeußerungen und Handlungen, welche die Gesinnung, Grundsätze und Handlungsweise jener Räthe genau kennzeichnen, welche den Kaiser bei seinen kirchlichen Neuerungen mit Rath und That nicht blos unterstützten, sondern auf dem Wege der kirchlichen Neuerungen auch vorwärts drängten.

Wenn wir nun, angelangt am Schlusse unserer Darstellung, auf die ganze voranstehende Ausführung einen Blick zurückwerfen, so ergibt sich unwidersprechlich, daß die von dem kirchenfeindlichen Geiste unter Kaiser Joseph II. erzeugten sogenannten Reformen, richtiger betitelt, Umwälzungen auf kirchlichem Gebiete nichts weniger als allgemeinen Beifall fanden, sondern gleich vom Anfange an auf Widerstand stießen. Es zeigt sich zweitens, daß Symptome genug zum Vorschein kamen, welche den Kaiser veranlassen konnten, sich die Frage zu stellen, ob der von ihm eingeschlagene Weg der richtige sei, oder nicht? Joseph stellte sich diese Frage nicht, sondern ging rücksichtslos auf demselben weiter. Daher mußte er auch die Folgen hinnehmen, und am Ende seiner kurzen Regierung noch jene heftige Reaction erleben, die nicht aus dem Mißvergnügen über seine kirchlichen Neuerungen allein, sondern aus allgemeiner Unzufriedenheit mit seinem Regierungs-Systeme entstand, und die österreichische Monarchie fast in ihren Fundamenten erschüt-

[1]) Hock, S. 243. Sie empfahl dem Kaiser, dem Generalvicar die Bitte abzuschlagen, denn nur so könnte es gelingen, die Bischöfe wieder in ihre alten Rechte einzusetzen, d. h. sie von Rom unabhängig zu machen.



terte. Dieß anerkennen auch Josephs Lobredner, freilich wohl nur mit der Selbstverurtheilung ihrer Logik; denn in ihrem Munde nimmt sich der schließliche Tadel über Josephs Neuerungen, nachdem sie vorher alle seine Grundsätze und Regentenhandlungen mit ihrem Beifalle begleitet haben, äußerst schlecht aus. Man durchblättere z. B. Philipp Peter Wolfs und A. J. Großhoffingers Panegyriken und Lobeshymnen auf Alles und Jedes, was Kaiser Joseph that, und lese dann ihr Urtheil über den Kaiser. Der erste wirft ihm vor, er sei von dem Wahne befangen gewesen, daß es ihm gleichgiltig sein könne, was die Leute von ihm und seinen Anstalten sprächen und dächten, wenn sie nur gehorchten. Der zweite schreibt: „Keine der Reformen hat diesen Fürsten so unpopulär gemacht, . . . wie gerade seine Reformen auf dem Gebiete des kirchlichen Cultus. Man muß über den Mißgriff des Kaisers um so mehr staunen, als er ihn gegen sein eigenes Princip, das er öffentlich anerkannte und zur Schau trug, gegen die Glaubensfreiheit, beging. Glaubensfreiheit setzt aber doch vor allen Dingen Schonung der Gegenstände gläubiger Verehrung voraus. Ueberdies bedachte der Kaiser nicht, daß das Volk weit mehr an dem hing, was die Verordnungen wegwerfend „Gezeug" nannten, als an jener kahlen Einfachheit, die er einführen wollte. Daß er die Gebäude der aufgehobenen Klöster und Kirchen fast mit Vorliebe in Kasernen und Findelhäuser umwandeln ließ, sah nicht nur einer beleidigenden Geringschätzung, sondern beinahe einer Verhöhnung der Gegenstände der Volksverehrung gleich." — Wir acceptiren dieses Urtheil, denn in unserem Munde, die wir die Neuerungen nicht billigten, wird es gerecht und consequent. —

Der römische Primat nach der Lehre und der Regierungs-Praxis Gregors des Großen.

Von Professor **Hartmann Grisar** S. J.

Ein eingehenderes Studium der Anschauungen Gregor des Großen vom Primate des Papstes darf in mehrfacher Hinsicht lohnend genannt werden. Mit eigenthümlicher Zähigkeit haben von den Zeiten der sogenannten Reformation und des blühenden Gallikanismus an bis herab auf die Tage der Altkatholiken die Gegner des Primates sich an die Ansicht angeklammert, jener große Papst und Kirchenlehrer habe den Besitz geistlicher Vollgewalt über die ganze Kirche entschieden abgelehnt. Wie der Begründer der Kirchenneuerung von Genf und wie König Jakob I., der Theolog auf dem englischen Throne, sich für ihre Leugnung des Primates auf Gregor beriefen, wie die französischen Hoftheologen mit Maimbourg denselben als Papst nach ihrem Sinne ausmalten und verherrlichten, ebenso zog auch wieder das Buch von Janus „Der Papst und das Concil" diese ehrwürdige Papstgestalt in den von ihm eröffneten widerwärtigen Kampf gegen das, was es „Papalsystem" zu nennen beliebte, und wagte der katholischen Lehre die Behauptung gegenüberzustellen: „Dieses System ist, als es zuerst obwohl nur in Titeln sich ankündigte, von dem besten und größten Papste, Gregor dem Großen, mit Abscheu zurückgewiesen worden" (S. 89). Dieser Papst muß es sich in dem genannten Buche gefallen lassen, als der Vertreter jenes Zerrbildes von Kirchenverfassung zu erscheinen, welche die Verfasser des Janus als die ursprüngliche ausgeben, eine Verfassung, wonach „jede Kirche ihre Angelegen-

heiten mit autonomer Freiheit" ordnet und verwaltet, „der römische Bischof" zwar „an der Spitze steht, als erster Patriarch", aber nicht „eingreift in die kirchlichen Kreise der Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe" (S. 91).

Einiger Schein und Vorwand für solche Behauptungen kann allerdings, das geben wir zu, im Pontifikate Gregors eher als in einem der andern ältern Päpste gefunden werden. Oder hätte der zum griech. Schisma apostasirte Guettée so ganz jedes künstlichen Hintergrundes entbehren können, als er vor 18 Jahren sogar ein vollständiges Buch verfaßte mit dem Titel: „Verurtheilung des modernen Papstthumes durch den Papst Gregor den Großen"[1]. Wohl, wer einen Deckmantel für vorgefaßte Meinungen geflissentlich sucht, dem bieten einen solchen jene aus heiliger, hochherziger Demuth hervorgegangenen Aussprüche Gregors dar, mit denen er im Streite mit dem Patriarchen von Constantinopel über dessen angemaßten Titel „ökumenischer Patriarch" den Hochmuth desselben zu beschämen und zu entwaffnen suchte; dem können auch die wiederholten von liebevollem Entgegenkommen eingegebenen Aeußerungen des Papstes zu Gunsten der Stellung der Bischöfe oder der Macht des Kaisers äußerliche Stützpunkte verschaffen.

Wir werden diese Stellen später einzeln prüfen. Wir glauben aber jetzt schon nachdrücklichst auf jenen Grundzug unseres Papstes, seine heroische Demuth nämlich, hinweisen zu müssen. Der Verborgenheit des Benediktinerklosters, in das er sich aus den höchsten weltlichen Ehrenstellen geflüchtet, wiederum entzogen, und als der erste Papst dieses Ordens auf den Stuhl Petri erhoben, offenbart der heil. Gregor bei tausend Gelegenheiten, daß ihn die ganze Schwerkraft seines gottvereinten Innern zur Verläugnung äußerer Ehre hinzieht. Seine hinterlassene außerordentlich reiche Correspondenz spiegelt uns zwar einen wunderbar thatkräftigen und Alles überschauenden Lenker der Kirche, einen ebenbürtigen Vorläufer Gregors VII. und Innocenz' III. Aber während andere Päpste vor Gregor I. sehr häufig den Charakter ihres Amtes in schlagenden Stellen kräftig und voll zum Ausdruck bringen (man denke z. B. an Innocenz I., Leo den Großen und Gelasius), eilt dagegen

[1]) La papauté moderne condamnée par le Pape S. Grégoire le Grand. Paris 1861.

dieser heilige Mönch und Apostel auf dem Papstsitze, nachdem er seine Rechte einfach und gemessen vertheidigt hat, mit Vorliebe zu der festen Burg der Demuth und sammelt, entsprechend der Ermahnung der heil. Schrift, glühende Kohlen zuvorkommender Liebe auf das Haupt des Gegners.

Papst Gregor I. († 604) steht an der Schwelle des christlichen Mittelalters. Sein Pontificat kann gleichsam als der Typus des damaligen Papstthumes, welches sich den neuen germanischen Völkern nähert und sie in die Hallen der Kirche aufnimmt, betrachtet werden. Was dieser Heilige und seine Zeit die Neulinge der Bekehrten unter den Westgothen, Langobarden und Angelsachsen über die in Rom gipfelnde Einheit der Kirche lehrten, das senkte sich als bleibendes Gemeingut in das Herz der abendländischen Christenheit ein; das trugen von den Angelsachsen aus die Glaubensboten zu den Deutschen hinüber, deren christlich gewordene Staatsmacht den Beruf erhalten sollte, sich an die Seite des Petersstuhles mit der hehren Aufgabe der Advokatie hinzustellen; das wurde, wie in Deutschland, so in den andern christlichen Ländern aus den vielgelesenen Schriften des Papstes, der wie kein anderer die nachfolgende Zeit geistig gebildet und großgezogen hat, durch das ganze Mittelalter treu wiederholt, und mit den verschiedensten noch erhaltenen Commentaren ausgestattet.

Eben hierin dürfen wir einen neuen Grund erblicken, der Primatlehre Gregors ein besonderes Augenmerk zuzuwenden. Daß aber die Entwickelung derselben, welche bisher, irren wir nicht, noch niemals unter Gruppirung aller verwendbaren Stellen versucht wurde, eine reiche, die Mühe ausgiebig vergeltende Frucht in dogmatischer und historischer Beziehung eintragen werde, dessen geben uns selbst protestantische Stimmen alle erwünschte Hoffnung. In grellem Contrast nämlich zu den obigen Autoren, welche Gregor in Widerspruch mit dem späteren Papstthume bringen, urtheilt der protestantische Kirchenhistoriker K. R. Hagenbach, daß mit Gregor „recht eigentlich erst das Papstthum beginne“[1]). Karl Hegel, gleichfalls Protestant, nennt Gregor den „eigentlichen Begründer des Papstthumes“, „weil er gleich einem friedlichen Eroberer

[1]) Die christliche Kirche vom siebenten bis zum zwölften Jahrhundert, Leipzig 1860, S. 1.

die geistliche Oberherrschaft der römischen Kirche theils wiederherstellte, theils erweiterte und für die Zukunft begründete, und deshalb, weil er ihr zuerst den Weg gewiesen hat, auf welchem sie nicht nur eine ganz unabhängige Stellung als politische Macht, sondern selbst die Leitung der Weltangelegenheiten erstreben durfte" [1]).

1. Die Einheit der Kirche. „Die heilige Kirche", schreibt Gregor, „blüht ebenso in der Einheit der Gläubigen, wie unser Leib in der gegenseitigen Verbindung der Glieder eine Einheit bildet" [2]). In seinen Briefen weiß er besonders zu den orientalischen Patriarchen mit warmem Nachdrucke von dieser Einheit zu sprechen, da die Gefährdung derselben durch die Tendenzen Constantinopels ihn stets beunruhigte. Er schreibt z. B. an Eulogius von Alexandrien und an Anastasius von Antiochien: „Danken wir demjenigen, der die Feindschaft gelöst und in seinem Fleische jene Einheit geschaffen hat, vermöge deren auf dem weiten Runde der

---

[1]) Gesch. der Städteverfassung von Italien u. s. w., Leipzig 1847, I. Bd., S. 154. 171. Die oben angeführte Stelle bedarf mehrfacher Correctur.

Nicht schlaues Streben und politische Berechnung der Päpste, sondern weises und gnädiges Führen der Vorsehung war es, was aus dem allmälig entstandenen weltlichen Ansehen des Papstes in Italien und den von Gregor als sorgsamem Hausvater verwalteten Patrimonien des heil. Stuhles zunächst den Kirchenstaat erwachsen ließ und dann den Päpsten den bekannten großen Antheil an der Leitung der Weltangelegenheiten in die Hände legte. Vgl. die früheren Artikel über die Patrimonien, Jahrg. 1877, bes. S. 359. 562 f.

Wäre nach Hagenbach und Hegel der heil. Gregor in gewissem Sinn der erste Papst, so wird er dagegen von dem Anglikaner Bower, dem Verfasser der „Unpartheiischen Historie der Römischen Päpste" geradezu als „der letzte Bischof von Rom" bezeichnet, weil sich nämlich „bei ihm noch kein Beispiel findet, daß er seine Macht mißbraucht habe", wie es seine Nachfolger gethan; habe doch Gregor seine Auctorität ganz gefügig dem Kaiser unterworfen und in Mauritius „denselben Supremat anerkannt, wie ihn die Kirche von England in ihrem Könige verehrt". (Unparth. Hist. u. s. w., deutsch von F. E. Rambach, 1770, III. Bd. S. 630).

[2]) Moral. lib. XIX. c. 25. nr. 43. Es wird, auch bei den Briefen, nach der von Migne Bd. 75—78 reproducirten Mauriner-Ausgabe der Werke Gregors citirt.

Erde nur Eine Heerde ist und nur Ein Schafstall unter ihm dem Einen Hirten". In weiterer Ausführung benützt er den Vergleich des Senfkörnleins, des Sauerteiges und des von der Höhe abgelösten, als großer Berg die ganze Erde bedeckenden Steines (Dan. II, 35. 44.), um den genannten Patriarchen ein erhebendes und lebhaftes Bild von der alle Völker umschlingenden Einheit der Kirche zu zeichnen[1]). Anderswo dienen seiner allegorischen Weise der Granatapfel, welcher die getrennten Kerne umschließt[2]), und die rettende Arche von unverwüstlichem Holze[3]), zu sinnigen Bemerkungen über die Kircheneinheit. Wer sich von dieser Einheit lostrennt, ist nach ihm nicht blos ein fruchtentblößter, sondern ein abgehauener Zweig; sein Mühen und Arbeiten frommt ihm Nichts, da es außerhalb des Weinberges geschieht[4]); Gold, welches außerhalb des Schmelztiegels dem Feuer ausgesetzt wird, muß der Zerstörung anheimfallen[5]).

Nun kann aber eine aus so zahlreichen Gliedern gebildete moralische Einheit sich nicht anders erhalten, als wenn Abstufung und Verschiedenheit unter den Gliedern herrscht und das Recht des Befehlens auf der einen, die Pflicht des Gehorchens auf der andern Seite liegt. „Wenn selbst in der Hierarchie der Engel, die doch ohne Sünde sind", sagt Gregor, „eine Verschiedenheit von Rang und Stellung sich vorfindet, welcher Mensch sollte sich weigern, die entsprechende Anordnung Gottes hienieden (in seiner Kirche) anzuerkennen[6])?" Priester und Bischöfe sind aus diesem Grunde von Gott eingesetzt. Soferne unsere Handlungen in deren Prüfung bestehen, dürfen wir hoffen, daß sie auch im Gerichte Gottes bestehen werden[7]).

---

[1]) Epist. lib. V. nr. 43. — [2]) Ep. I, 25. Cf. Lib. regul. past. II, 4.

[3]) Ep. XI, 46. an den Patriarch von Jerusalem, Isaak.

[4]) Pelagius II. in der von Gregor verfaßten (siehe unten S. 691) Epist. III. ad Istriae schism. Conf. Mansi, Collectio Conciliorum tom. IX, pag. 433.

[5]) Moral. XVIII, 26. nr. 40. s. Aus dieser Stelle Gregors führt i. J. 634 der irische Abt Cumian einen Text an unter großem Lobe auf diesen Papst, „dessen Auctorität bei uns (in Irland) allgemein anerkannt ist". Greith, Altirische Kirche, S. 457.

[6]) Ep. V, 54. an Bischof Virgilius von Arles, über die demselben verliehene päpstliche Stellvertretung.

[7]) Ep. IV, 38.

In diese hierarchische Einheit eingefügt stehen wir gleichsam auf jenem Felsen, den der Herr dem Moses als Standort angewiesen, von welchem aus er seine Herrlichkeit sehen würde (2. Mos. 33, 21: „Siehe, es ist ein Ort bei mir, da sollst du auf einem Felsen stehen"). Denn mit der Hoffnung einstiger ewiger Anschauung Gottes „steht man in der Kirche auf einem Felsen, so lange man demüthig an der Unwandelbarkeit (soliditas) ihres Bekenntnisses festhält"[1]). „Von dieser Unwandelbarkeit spricht der Herr: Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen"[2]).

Eine einzelne Würde findet sich jedoch in der Kirche, und sie ist mit den letzten Worten schon angedeutet, in welcher sich die der Kirche verliehene „Unwandelbarkeit" mit der Bürgschaft für unser Heil concentrirt.

2. Würde und Amt des heil. Petrus. „Wer wüßte nicht", schreibt Gregor an den Patriarchen Eulogius, „daß die heilige Kirche gefestigt ist in der Unwandelbarkeit (soliditas) des Apostelfürsten, welcher die Festigkeit des Geistes erhalten hat mit seinem Namen, da er Petrus genannt wurde vom Felsen. Die Stimme der Wahrheit sprach zu ihm: ‚Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben', und: ‚Du hinwieder bestärke dereinst im Glauben deine Brüder', und: ‚Simon, des Johannes Sohn, liebst du mich? Weide meine Lämmer"[3]). — So bringt es denn die dem Petrus gegebene Würde mit sich, „daß die Gläubigen die Schritte ihres Geistes zu der ‚Unwandelbarkeit' dieses Felsens hinlenken müssen, auf den der Erlöser seine durch die ganze Welt hin sich erstreckende Kirche gegründet hat; außerhalb dieses Standpunktes irret der Fuß auf Abwegen und wird straucheln"[4]).

In ganz ähnlichem Sinne hatte Leo der Große von der centralen, die ganze Kirche stützenden und stärkenden Würde Petri jene herrlichen Worte gesprochen, die das vatikanische Concil zur

[1]) Ep. IX, 52. — [2]) Moral. lib. XXXV. c. 8. nr. 13.

[3]) Ep. VII, 40. Quis enim nesciat sanctam Ecclesiam in apostolorum principis soliditate firmatam, qui firmitatem mentis traxit in nomine, ut Petrus a petra vocaretur etc.

[4]) Ep. VIII, 24. an den vom Schisma zur Kircheneinheit zurückgekehrten Bischof Sabinian von Jadera.

Bezeugung der Continuität der katholischen Primatlehre in die dogmatische Constitution der vierten Sitzung aufgenommen hat: „Nach Christi Willen sollte sich über der Festigkeit des Petrus ein ewiger Tempel wölben und der bis in den Himmel ragende Bau der Kirche sollte sich gründen auf die Beständigkeit von dessen Glauben"[1]). Und wie Leo so haben rückwärts gehend Bonifaz I., Innocenz I. und Siricius uns ausdrucksvolle Zeugnisse hinterlassen, in denen sie sich auf Petrus als den Grundstein der Kirche berufen. Auch Papst Stephan I. hatte dem heil. Cyprian gegenüber bei seinem Entscheide über die Ketzertaufe auf diesen Apostel, seinen Vorgänger, hingewiesen, „auf dem die Fundamente der Kirche gründen"[2]). Diese Andeutungen glaubten wir denen schuldig zu sein, welche etwa Gregor den Großen für den „ersten Papst" zu halten geneigt wären, der über die centrale Würde des Apostels Petrus in der angegebenen Weise spricht.

Doch der heil. Gregor läßt uns an andern Stellen noch näher die weittragende Bedeutung dieser Würde des Apostelfürsten erkennen. Er warnt den Kaiser Mauritius vor der Begünstigung der frivolen Anmaßungen des Nebenbuhlers Roms, des Patriarchen seiner Hauptstadt, indem er ihn erinnert, daß „durch das Wort des Herrn dem heiligen Petrus die Obsorge der ganzen Kirche anvertraut worden". Er führt hier wieder die Worte an Joh. 21, 17 (Pasce oves meas), Luc. 22, 32 (Confirma fratres tuos), Matth. 16, 18 (Tibi dabo clavos regni coelorum) und knüpft dann an die letztere Stelle den Commentar: „Siehe, Petrus empfängt des Himmels Schlüssel, es wird ihm die Macht zu binden und zu lösen gegeben, die Sorge für die ganze Kirche und die oberste Herrschergewalt in ihr wird in seine Hand gelegt"[3]).

Petrus ist ihm anderwärts „der Hirt der Kirche", welcher, da er Mitleid und Erbarmen mit den Gliedern „der ganzen ihm unterzuordnenden Kirche" lernen sollte, die Schule der Demüthigung

---

[1]) Sermo IV. al. III. cap. 2: Super hanc (Petri), inquit (Christus), fortitudinem aeternum exstruam templum et ecclesiae meae coelo inferenda sublimitas in hujus fidei firmitate consurget.

[2]) Cf. Epist. Firmiliani ad S. Cyprianum inter epp. Cypr. 75. Migne, Patrol. lat. III, 1168.

[3]) Ep. V, 20. Cura ei totius ecclesiae et principatus committitur.

in seinem eigenen Falle durchgemacht hat[1]); er ist „der erste Hirt“[2]); und auch unter den Aposteln steht ihm keiner gleich, denn „während deren viele sind, so wurde doch sein Sitz allein an Auctorität bis zur ersten Vorsteherschaft erhoben“[3]). „Die Kirche wurde ihm anvertraut, indem ihm im Besonderen gesagt ist: „Weide meine Schafe“[4]).

3. Das Amt Petri bei den römischen Bischöfen fortlebend. Petrus ist zwar aus dieser Welt geschieden, jedoch die in ihm um der Einheit willen begründete Würde muß mit der Kirche und ihrer Einheit fortbestehen bis zum Ende der Tage. Wem er sie aber hinterlassen und vererbt hat, kann nicht zweifelhaft sein. „Denjenigen Sitz hat er erhöht“, schreibt Gregor in der unmittelbaren Fortsetzung seiner letztcitirten Worte, „an dem er ruhen wollte, an dem er das gegenwärtige Leben beschlossen hat“. Das ist der Sitz von Rom, wo „die Leiber der heil. Apostel Petrus und Paulus durch so viele Wunder und furchterregende Zeichen glänzen, daß man sich denselben nicht einmal zum Gebet ohne heiligen Schauer nähern kann“[5]).

„In Rom thront Petrus selbst in seinen Nachfolgern bis auf den heutigen Tag“. So drückte der Patriarch von Alexandrien in einem Briefe an Gregor den Glauben der gesammten orientalischen Kirche aus[6]).

Ein warmer und tiefgefühlter Zug der Verehrung gegen den Apostelfürsten Petrus tritt uns überall entgegen, wo Gregor von seinem römischen Sitze oder von den Rechten des Primates spricht. Er identificirt nicht in rhetorischer, sondern in andachtsinniger, glaubensvoller Uebertragung die Person und die Amtsverwaltung

---

[1]) Homil. XXI. in Evang. nr. 4.

[2]) Reg. pastor. II, 6. Ep. XI, 45.

[3]) Ep. VII, 40: pro ipso tamen principatu sola apostolorum principis sedes in auctoritate convaluit.

[4]) Homil. 24. in Evang. nr. 4: Ipsi sancta ecclesia est commissa; ipsi specialiter dicitur: Simon Joannis amas me? Pasce oves meas.

[5]) Ep. IV, 30 an die Kaiserin Augusta, der er die Zusendung von Reliquien aus den heil. Leibern selbst verweigert.

[6]) Cf. Ep. VII, 40.

des jeweiligen Papstes mit dem heil. Schlüsselträger selbst und dessen gottverliehener Würde. Sieht Gregor sich persönlich geehrt, so weiß er mit seltener Einfalt und Beharrlichkeit die Ehrenbezeugung auf Petrus zu lenken[1]; der Apostel, nicht er selbst, theilt die reichen Spenden der römischen Kirche aus[2]) und an Petrus hat dafür die Danksagung zu ergehen[3]). Rom wird bei dem Heranfluthen der langobardischen Einwanderer nicht aufrecht erhalten durch die Hut und Wacht des Papstes, so thätig, mühevoll und wirksam diese auch ist, sondern durch das beständige schützende Eingreifen Petri, des Gründers der römischen Kirche[4]). Wie an diesen sich die Versprechungen der kirchlichen Treue und des Wirkens für die Interessen der Kirche wenden[5]), so treffen ihn auch die Beleidigungen, welche man der Kirche oder dem heil. Stuhle zugefügt[6]). „Vom Frieden Petri" trennt sich wer dem Papst ungehorsam wird und mit ihm zerfällt[7]), und wird über letzteren Gericht gehalten, so wohnt Petrus demselben leitend und erleuchtend bei[8]). Der Papst ist der „Vicarius Petri", und als solchem leisten ihm die vom Schisma zurücktretenden Bischöfe den Schwur[9]). Besonders feierlich aber bringt Gregor dieses sein enges Verhältniß zu Petrus zum Ausdrucke, wenn er in wichtigen Dingen mit allem Ansehen seines Amtes befehlend aufzutreten hat. Dann gebietet er „an „Petri Stelle"[10]) und „durch die Auctorität des Fürsten der Apostel"[11]). Er ruft den Verächtern das Anathem herab „von Gott und dem heil. Apostelfürsten Petrus"[12]).

Der Gebrauch solcher und ähnlicher Formeln mit dem bald nur aus Andacht eingegebenen bald auctoritätskräftigen Hinweis auf Petrus war in der römischen Kirche damals bekanntlich nichts Neues[13]). Er wurde unter Gregor nur häufiger, ja wie es scheint,

---

[1]) Ep. IX, 117 an Brunhilde von Austrasien; IX, 59. 93.

[2]) Ep. XIII, 19; X, 31. — [3]) Ep. I, 36. — [4]) Ep. VIII, 22; II, 29.

[5]) Ep. III, 48. — [6]) Ep. IX, 98. — [7]) Ep. IX, 68. — [8]) Ep. IV, 20.

[9]) Promissio episc. etc (Migne LXXVII, 1348).

[10]) Ep. II, 48: vice Petri.

[11]) Decretum concilii Rom. pro monachis (Migne LXXVII, 1341).

[12]) Ep. IV, 20: Anathema vobis sit a Deo et a beato Petro apostolorum principe.

[13]) Dieser Gebrauch findet auch an der Sitte anderer bischöfl. Stühle eine Analogie. Gregor selbst nennt den Bischof von Mailand vicarius sancti Ambrosii. Ep. XI, 4.

zu einer charakteristischen Gewohnheit. Es fehlt aber aus früherer Zeit nicht an noch viel kräftigeren Betonungen jenes Fortlebens des Apostelfürsten mit der ihm verliehenen geistlichen Machtstellung. Innocenz I. schreibt über sein Entscheidungsrecht in Glaubenssachen: „So oft es sich um Fragen des Glaubens handelt, müssen alle unsere Brüder und Mitbischöfe sich an den Urheber ihres Namens und ihrer Ehre um Entscheidung wenden, nämlich an Petrus“[1]. „Meinst du, weil du Kaiser bist“, ruft P. Symmachus dem Anastasius zu, „so dürftest du dich gegen Petri Gewalt auflehnen? Wie unterfängst du dich, den heil. Apostel Petrus in seinem unwürdigen Vikarius mit Füßen zu treten, indem du zu gleicher Zeit den Petrus von Alexandrien anerkennst“[2]?

4. Aufgabe und Beruf des päpstlichen Amtes. Dringt man in den hohen und idealen Begriff der Papstwürde ein, wie er Gregor den Großen erfüllte und stets den Geist seiner Vorgänger als Tradition aus dem Beginne der Kirche beherrscht hatte, dann begreift es sich, daß dieser Papst bei der nach langem Sträuben unausweichlich gewordenen Uebernahme des Amtes so furchtsam zusammenschrack, wie es seine ersten Briefe bekunden. Er richtet sich aber auf, sieht der gewaltigen Aufgabe ernst und entschlossen in das Angesicht, und beginnt im Blicke auf Gott sie zu lösen, dem Kleinen als „Familienvater des Herrn“[3] ebenso mit liebevoller Sorgfalt hingegeben, wie den muthigsten und weittragendsten Plänen sich widmend als der Consul Gottes, mit welchem Ehrennamen ihn später seine Grabschrift geschmückt hat[4].

---

[1]) Innocent. I. Ep. 30. nn. 2. (Coustant. Epp. Rom. Pontiff. pag. 896). S. andere hieher gehörige Aussprüche älterer Päpste bei Coustant., Praefat. nr. 12. ss. pag. VIII ss.

[2]) Symmach. Ep. 10. nr. 7. (Thiel, Epist. Rom. Pontiff. pag. 703).

[3]) Prudentissimus paterfamilias Christi wird Gregor von seinem alten Biographen Johannes Diak. (II. 51) benannt.

[4]) . . . Anglos ad Christum vertit pietate magistra,
Acquirens fideique agmina gente nova.
Hic labor, hoc studium, tibi cura haec, pastor agebas,
Ut Domino offeres plurima lucra gregis.
Hisque Dei consul factus, laetare triumphis,
Nam mercedem operum jam sine fine tenes. Joan. Diac. IV, 68.

Den numidischen Bischöfen, die er im ersten Jahre seines Pontificates mit mächtiger Sprache zum Widerstand gegen den Donatismus aufforderte, stellt er die Aufgaben seines Amtes unter dem Bilde des Ackers vor. „Die Pflege des göttlichen Ackers ist mir, obgleich ich dessen unwürdig bin, übergeben worden; ohne Zaudern möchte ich darum Hand anlegen, daß die Saat von allem ärgernißgebenden Unkraute frei werde"[1]. „Er sah sich gesetzt vom Herrn", berichtet Johannes Diakonus, „als höchsten Bischof über Völker und Reiche zu dem Zwecke, dem Ausspruch des Propheten gemäß (Jerem. I, 10) die Wurzeln des Bösen auszurotten, ein Werk der Zerstörung und Vernichtung zu vollbringen, danach aber aufzubauen und die Tugenden anzupflanzen"[2]. Bei anderer Gelegenheit erscheint dem Papste die Aufgabe der Kirche als ein Kampf, und sich selbst fühlt er den schwierigsten und mühevollsten Antheil an demselben übertragen. „Die Pflicht des Pontificates zwingt mich, der ich ohne Verdienst den apostolischen Sitz an Stelle des Apostelfürsten Petrus einnehme, den gemeinsamen Feind mit aller nur möglichen Anstrengung zu bekämpfen"[3]. Und gehen in den tausendfältigen Mühen des Amtes seine Gedanken mit Sehnsucht nach der Stille ascetischer Ruhe und Selbstsammlung, dann tröstet er sich gerne mit dem Bilde des Schiffes, das nun einmal der Sorge des obersten Steuermannes in keinem Augenblicke entbehren könne. Er hat aber überdies noch, nach seinem Ausdrucke[4], nicht ein Schiff, sondern vielmehr ein Wrack, übernehmen müssen, indem die öffentlichen Zustände beim Beginne seines Pontificates, besonders in Italien und Rom, das Schiff der Kirche in die kritischste Lage gebracht hatten. Seiner eigenen Aufgabe galten die folgenden Worte an Bischof Cyriakus von Constantinopel doppelt: „Wer die Leitung eines Schiffes übernommen, der hat um so mehr Wachsamkeit aufzuwenden, je weiter sich das Schiff vom Ufer entfernt. Das einemal muß er die kommenden Stürme an den Anzeichen voraus erkennen; das anderemal muß er kleineren Wogenprall in directer Richtung überwinden, oder einem größern Ansturm des Wassers durch geschickte Biegungen ausweichen. Oft muß er allein schlaflos Wache halten, während die

[1]) Ep. I, 77. — [2]) Lib. II, c. 5. — [3]) Ep. II, 48.
[4]) Ep. I, 4: Vetustam navim vehementerque confractam . . suscepi.

Uebrigen Alle, denen die Leitung des Schiffes nicht untersteht, ruhen dürfen. Wie willst du also nach ungetrübter Geistesruhe verlangen, nachdem du die Last des Hirtenamtes übernommen hast"[1])? Zu solchen Opfern aber eifert ihn zugleich die Erwägung an, daß die Uebertragung des Primates an Petrus, den „Hirten der heil. Kirche", mit der dreimaligen Betheuerung der Liebe des letzteren zu seinem Herrn enge verbunden war; „denn hieraus erhellt, daß derjenige, der trotz seines Könnens sich weigert, die Schafe des allmächtigen Gottes zu weiden, nicht von Liebe zum höchsten Hirten beseelt ist"[2]).

Wir glaubten es uns gestatten zu dürfen, obige Stellen vorzuführen, trotzdem daß sie sich nicht direct als dogmatische Beweise des Primates verwenden lassen. Sie rücken uns jedenfalls das historische Bild Gregors als des Hirten der Kirche plastischer vor die Vorstellung. Zu diesem Zwecke wäre vor Allem aber der Inhalt seines unschätzbaren Buches Regula pastoralis herbeizuziehen, wenn dieses von unserem eigentlichen Thema nicht allzuweit abführen würde. Jede Linie des Bildes vom Seelenhirten, das er darin so geistvoll und mit so bewundernswürdigem praktischem Verständniß der Welt und des Menschenherzens entwirft, hat er seinem eigenen Innern entnommen. Man darf was er da vom Hirten sagt, nur auf denjenigen übertragen, dem die allgemeine Hut aller Kirchen und Gläubigen obliegt, und man erblickt, indem man den Inhalt dem entsprechend erweitert, die Aufgabe des damaligen Papstthumes nach Gregors Auffassung in den concretesten Zügen vor sich.

Allein so weit sich dann auch der Umkreis seiner erhabenen Obliegenheiten ausdehnt, bleibt dennoch als Leitstern stehen das Mahnwort der Hirtenregel: „Jeder, der Vorsteher ist, soll nicht so sehr die Gewalt seiner Stellung, als vielmehr die gemeinsame Gleichheit vor Augen haben. Nicht daß er andern vorgezogen ist, soll ihn freuen, sondern daß er andern nützen kann"[3]). Auf diesen Nutzen ausschließlich ging Gregors Trachten hin. „Die sorgenvolle Pflicht des mir auferlegten Amtes", schreibt er nach Frankreich an den Bischof von Lyon, „treibt mein Herz wie mit beständigem

[1]) Ep. VII, 4. — [2]) Ibid.

[3]) Reg. past. II, 6: Nec praeesse se hominibus gaudeant sed prodesse.

Stachel an, den Nutzen der Kirchen eifrigst in's Auge zu fassen, damit die nothwendigen Maßregeln, ehe der Schaden eintritt, mit Hilfe Gottes ergriffen werden können"[1]).

Doch es ist nunmehr nothwendig, jene universelle Ausdehnung der Pflichten und Gewalten des Primates auf „die Kirchen" schlechthin, d. h. auf die Gesammtheit der Christen, durch Aussprüche aus Gregors Mund des Genaueren zu belegen.

5. Oertlicher Umfang der päpstlichen Jurisdiction. Bei aller seiner Demuth und Maßhaltung bezeichnet Gregor seine Kirche von Rom einfachhin als „das Haupt aller Kirchen" (omnium ecclesiarum caput[2]) und als „das Haupt des Glaubens" (caput fidei[3]); er versichert von ihr im Einklang mit der Stimme der Vorzeit, sie sei durch Gottes Anordnung „allen Kirchen übergeordnet" (Deo auctore cunctis praelata ecclesiis[4]), es sei „die Fürsorge für eine jede Kirche ihm als bindende Last aufgelegt" (cunctarum ecclesiarum injuncta nos sollicitudinis cura constringit[5]) und es seien „sämmtliche Kirchen Gegenstand seiner Mühewaltung" (universis ecclesiis cura a nobis impenditur[6]); die Regierung der Kirche schlechthin sei ihm anheimgegeben (ad ecclesiae regimen adductus sum[7]).

Mit aller Bestimmtheit leiht der Papst auch der überall lebenden Ueberzeugung Ausdruck, daß der Bischofstuhl von Byzanz in dem weitgespannten Kreise der obersten päpstlichen Jurisdiction eingeschlossen sei. Obschon dessen Patriarch sich bereits an die Spitze der ganzen griechischen Kirche emporgeschwungen hat, und der neben ihm glänzende Kaisersitz das alte weltliche Rom seit langem in tiefe Schatten treten läßt, darf Gregor dennoch erklären: „Wer kann daran zweifeln, daß die Kirche von Constantinopel dem apostolischen Stuhle unterworfen ist?" Und er antwortet im sofortigen Anschluß hieran Einigen, die ihn wegen angeblicher Nachahmung ritueller Gewohnheiten jener Stadt verklagt hatten: Selbst wenn die Nachahmung stattgefunden hätte, so würde sie doch keine Verleugnung seiner geistlichen Oberherrschaft sein. „Diese Ueber-

---

[1]) Ep. XIII, 5 an Bischof Aetherius. — [2]) Ep. XIII, 45.
[3]) Ep. XIII, 37. — [4]) Ep. III, 30. — [5]) Ep. VII, 19. — [6]) Ep. V, 13.
[7]) Ep. V, 18.

ordnung erkennt sowohl der gnädigste Kaiser als unser Bruder, der Bischof jener Stadt, beständig an. Besitzt aber diese oder eine andere Kirche etwas Gutes, so bin ich ebenso bereit unter mir Stehende nachzuahmen wie ich denselben Unerlaubtes verbiete. Ein wahrer Thor ist derjenige, welcher darin einen Vorrang finden will, daß er das bei Andern vorhandene Gute verachtet"[1]).

„Der Primas von Byzacene", schreibt Gregor über diesen bei ihm verklagten Bischof, „thut sich darauf etwas zu Gute, daß er ja die Ueberordnung des apostolischen Stuhles anerkenne. Allein wo ist derjenige Bischof, welcher, wenn es sich um Verschuldung handelt, diese Ueberordnung nicht anerkennen würde"[2])?

Es ist also ganz begründet, wenn selbst der protestantische Biograph Gregor des Großen, G. J. Lau, in Uebereinstimmung mit uns als Resultat seiner längeren Studien über Gregors Schriften den Satz gewinnt: „Den Mittelpunkt der ganzen katholischen Kirche sah er im Römischen Bischofsstuhl, Anerkennung der Auctorität des Apostel Petrus und seiner Nachfolger verlangte er auch von den übrigen Patriarchen".

Während Lau aber so den Deutungen Gieseler's und des Janusbuches das Verdict spricht, kehrt er sogleich den Protestanten hervor: „Es war das keine neue, von ihm ersonnene Präsumtion; ... allein kein römischer Bischof hatte noch vor Gregor mit solcher Entschiedenheit die oberste Auctorität des apostolischen Stuhles festgehalten, als er that"[3]). Von der „Präsumtion" ganz abzu-

---

[1]) Ep. IX, 12 an Bischof Johannes von Syrakus: Nam de Constantinopolitana ecclesia quod dicunt, quis eam dubitet sedi apostolicae esse subjectam, quod et piissimus domnus imperator et frater noster ejusdem civitatis episcopus assidue profitentur etc.

[2]) Ep. IX, 59: Nam quod de se dicit sedi apostolicae subjici, si qua culpa in episcopis invenitur, nescio quis ei episcopus subjectus non sit. Die Strafgewalt des Papstes ist stets, in jedem Augenblicke vorhanden; aber nur si qua culpa in episcopis invenitur, tritt sie in Ausübung. Es folgt auf jene Worte Gregors die oft mißdeutete Stelle, deren Schwierigkeit aber durch ein einziges Wort schon gehoben wird: quum vero culpa non exigit, omnes secundum rationem humilitatis aequales sunt.

[3]) G. J. Lau, Gregor I. der Große nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert. Leipzig, Weigel 1845, S. 77. E. W. Marggraff meinte,

sehen, ist es klar, daß die in den letzten Worten ausgesprochene Meinung entweder auf einer Ueberschätzung der bezüglichen Aussprüche Gregors, oder was wahrscheinlicher ist, auf einer Unterschätzung der Tragweite älterer Aussprüche von Päpsten über die Ausdehnung ihrer Jurisdiction beruht. Legt sich aber nicht schon Papst Siricius in den gleichen Worten wie Gregor die cura omnium ecclesiarum bei[1]), spricht nicht Innocenz I. von seiner sollicitudo omnium ecclesiarum[2],) betont nicht Leo der Große, daß „über sämmtliche Kirchen hin seine Amtssorge sich erstrecke"[3]) und daß sein pflichtmäßiger Beruf sei die „Sorge für alle Hirten mit der Hut über die ihnen anvertrauten Schafe"[4])? Und ist es im Grunde etwas anderes, was der heil. Ignatius im apostolischen Zeitalter andeutet, wenn er der römischen Kirche die bekannte Bezeichnung *προκαθημένη τῆς ἀγάπης* ertheilt[5]), oder was uns Tertullian von den römischen Bischöfen seiner Zeit, wenn auch nach seinem Sinne, sagt, daß sie nämlich als episcopi episcoporum auftraten und peremptorische Edicte an die Kirche erließen"[6])? Daß aber auch die orientalischen Patriarchate und speciell die Kaiserstadt Byzanz mit ihrem Bischofssitze sich innerhalb des allumfassenden Ringes der römischen Jurisdiction befinde, sprach namentlich der Papst Gelasius in dem Verlaufe der acacianischen Wirren mit ausführlichen Nachweisen aus. Seine Sprache übertrifft noch bei weitem diejenige Gregors an Nachdruck und Entschiedenheit.

Gregorium summo ecclesiae imperio jam esse usum aut certe uti voluisse (De Gregorii M. Vita Dissert., Berolini 1845, p. 35). Mit beiden Protestanten möge sich der Kirchenhistoriker J. C. Gieseler, gleichfalls Protestant, auseinandersetzen, welcher schreibt, zu Gregors Zeit hätten die römischen Bischöfe „immer noch keine andere Art von Ansehen als die übrigen apostolischen Stühle gefordert". (Lehrbuch der Kirchengesch I. 2 1845. S. 405).

[1]) Ep. 6. nr. 1. Coustant. pag. 650.

[2]) Ep. 30. nr. 2. Coustant. p. 896.

[3]) Ep. 6. c. 2. — [4]) Serm. III. al. II, nr. 4.

[5]) Im Gruße seines Briefes an die Römer. Funk gibt in seinen Opera Patrum apostolicorum mit Recht als Bedeutung dieses Titels an: quae praesidet universae ecclesiae; deutsch gewöhnlich „Vorsitzerin des Liebesbundes".

[6]) De pudicitia c. 2.

Er wendet sich direkt gegen die Ursache des Dünkels der dortigen Patriarchen, die auf die Nähe des Hofes mit seinem Glanze und seiner Macht pochten. Er legt ihnen dar, daß „durch die Anwesenheit des Kaisers die Einrichtung der kirchlichen Ordnung durchaus nicht geändert sei“[1]).

6. Der Primat und die Patriarchen des Orients. Es dürfte hier der Ort sein, ein Vorurtheil hinsichtlich der Belegstellen für die Ausdehnung des Primates über die ganze Kirche zurückzuweisen, welchem man in den Erörterungen über die päpstliche Gewalt vor ungefähr einem Decennium und in der seitdem verflossenen Zeit allzu häufig begegnete. Gregor bietet zu dieser Rectificirung wenn nicht reiches, doch genügendes Material. Es hieß nämlich von gegnerischer Seite, und von katholischen Schriftstellern wurde theilweise entgegenkommend darauf eingegangen, Stellen, welche sich nur auf Acte des römischen Bischofes innerhalb des Abendlandes bezögen, seien nicht beweisend für jene universelle Jurisdiction über die ganze Kirche; denn diese Acte, so könnte entgegnet werden, habe er entweder als Patriarch des Abendlandes, oder beziehungsweise als Primas von Italien, oder auch, soferne sie innerhalb der römischen Metropolie geschahen, nur als Metropolit der röm. Kirchenprovinz vollzogen; man müsse mithin in jedem Falle, um den Päpsten eine auch über den Orient ausgedehnte Auctorität zu vindiciren, Regierungshandlungen als Belege beibringen, welche speciell die morgenländischen Patriarchate beträfen.

Päpstliche Acte gegenüber dem Orient sind nun zwar in Menge vorhanden[2]), wiewohl die Verfasser des Janus, welche jene Forderung am lautesten vertreten haben, dies in Abrede stellen. Aber man muß einfach und von vornherein die Berechtigung der obigen Forderung negiren. Die Päpste treten auch in solchen Fällen, wo sie innerhalb des Abendlandes, der Primatie oder der Metropolie befehlend und anordnend auftreten, als Häupter der ganzen Kirche auf. Nicht blos war ihnen die Selbstbezeichnung als Patriarch des Abendlandes ganz unbekannt und kommt die Berufung auf Primaten- oder Metropolitenbefugnisse von ihrer Seite kaum jemals

[1]) Ep. 26. nr. 10. Mansi Coll. Conc. VIII, 59.
[2]) Siehe unten S. 673. 674. 675. 676. 679. 682 ff.

in der Geschichte vor, sondern sie stützen auch selbst die in den gedachten engeren Kreisen vollzogenen Regierungsacte sehr häufig entweder indirect oder ausdrücklich auf die ihnen übertragene Ober-Leitung der ganzen Kirche. Indirect, wenn sie z. B. die Vollmachten Petri dabei in Anspruch nehmen. So schreibt Gregor, um nur diesen anzuführen, in der Encyklika an die Bischöfe von Dalmatien, worin er der Aufstellung eines Metropoliten zu Salona ohne seine Einwilligung entgegentritt, er „verbiete dieselbe kraft der Auctorität des heil. Apostelfürsten Petrus"[1]; wobei man bemerken wolle, daß er hier genau ebenso spricht, wie er gegenüber dem Orient in den Angelegenheiten Constantinopels sich ausgedrückt hatte, als es sich um die von seinem Vorgänger vorgenommene Erklärung der Ungiltigkeit einer Synode des dortigen Patriarchen Johannes Jejunator handelte; sie sei ungiltig gemacht, hatte er erklärt, „durch die Auctorität des heil. Petrus"[2]. Direct bezieht sich Gregor innerhalb jener örtlichen Schranken auf die Oberleitung der ganzen Kirche, wenn er beispielshalber bei der Besetzung des Bischofsstuhles von Rimini auf sein Amt „der Sorge für alle Kirchen"[3] hinweist, oder bei der Einsetzung eines Bischofes zu Mailand den Vorrang der römischen Kirche „vor allen andern"[4], bei der Vacanz des Stuhles von Capua seine Sorge für „sämmtliche Kirchen"[5] geltend macht. Eine solche Redeweise erscheint ganz natürlich, wenn man die Dinge nimmt, wie sie liegen, und das „Papalbewußtsein" als ein heiliges Erbe betrachtet, das, von einer bis auf Christus zurückgehenden klaren und bestimmten Tradition gestützt, durch die Reihen der Päpste von einem auf den andern übertragen wird. — Es dürfte also dem Beweise, daß die Päpste über die orientalischen Patriarchate ebenso wie über die occidentalischen Sitze Jurisdiction besaßen, auch auf andere Art genügt werden können, als bloß dadurch, daß bestimmte Acte des Eingreifens in die griechischen Kirchenverhältnisse aufgezählt werden.

Um so weniger aber waren die Päpste veranlaßt, im Abendlande, obwohl sie dessen Patriarchen waren, sich auf den Rechtstitel des Patriarchates zu berufen, als diese letztere Würde, d. h. der kirchliche Rang zwischen Episcopat und Primat, wie ihn auch

---

[1] Ep. IV, 10. — [2] Ep. V, 43. — [3] Ep. VII, 19. — [4] Ep. III, 30
[5] Ep. V, 13.

die orientalischen Patriarchen inne hatten, nicht von göttlicher Einsetzung herrührt. Das Gleiche gilt von dem Metropolitenrange. Denn nur die bischöfliche Würde, (die der Nachfolger Petri als Hirt der Stadt Rom bekleidet), und der an die röm. Bischofswürde geknüpfte Primat über die ganze Kirche sind Anordnung Christi. Vermöge derselben Anordnung hat der Papst neben sich nur andere Träger des bischöflichen Amtes. Daß aber unter diesen anderen Bischöfen die einen über die andern als Metropoliten oder Patriarchen hervorragen, ist bloßes Ergebniß einer begründeten und heilsamen geschichtlichen Entwickelung. Es gingen nämlich von dem Nachfolger Petri, der ursprünglich allein über den übrigen Episcopat hervorragt, auf einzelne Glieder des letzteren gewisse Vorrechte über, damit die Aufsicht und Leitung, namentlich in größerer Ferne von Rom, leichter gehandhabt werden konnte. Der Papst begab sich dabei durchaus nicht der Befugniß, diese Vorrechte auch selbst noch innerhalb der Sprengel der entstehenden niederen Oberhirten auszuüben; er schränkte nur die Ausübung jener Handlungen, die als specielle Sache des Patriarchen betrachtet wurden, auf das Gebiet ein, wo kein anderer Patriarch bestand, nämlich auf das Abendland, und ebenso enthielt er sich für gewöhnlich aller Amtsfunktionen eines Metropoliten in jenen Gegenden, wo schon ein Metropolit in Wirksamkeit getreten war[1]).

Gregor hinterließ uns in einem Schreiben betreffs des Gerichtes über Bischof Stephan in Spanien einen kurzen Ausspruch, der die in Vorstehendem entwickelten Verhältnisse gut beleuchtet. Er sagt bei der Frage nach der Competenz der Richter: „Macht man geltend, daß Stephan weder einen Metropoliten noch einen Patriarchen über sich gehabt habe, so ist zu antworten, es sei seine Streitsache von dem apostolischen Stuhle, dem Haupte aller Kirchen, zu prüfen und zu entscheiden gewesen, wie dies auch von dem Bischof als seine Forderung ausgesprochen wurde“[2]).

---

[1]) Innocenz III. sagt, die Metropoliten seien nicht divinae institutionis, sondern humanae constitutionis. Hurter, Innocenz III. Bd. 3. S. 181, Nr. 26. Phillips bezeichnet in seinem Kirchenrecht (§. 221. Bd. V. S. 369) die Patriarchen und die Metropoliten als „allmälig auf dem Wege der Geschichte sich entwickelnde Organ des Primates“. Vgl. Phillips II, 80; V, 709; VI, 820.

[2]) Ep. XIII, 14. Migne p. 1298.

Weil „Haupt aller Kirchen", konnte der heil. Stuhl nur vermöge freier Selbstbeschränkung mit einem eigenen Patriarchal- und einem Metropolitanbezirke neben andern Patriarchen und Metropoliten stehen. Aus demselben Grunde sahen sich aber auch jene Bischöfe, welche ohne Metropolit und Patriarch waren, wie eventuell Stephanus, unmittelbar unter den heil. Stuhl gestellt. Und aus eben diesem Grunde durfte der Papst zu jeder Zeit, ohne daß ein Metropolit oder Patriarch es zu hindern befugt gewesen wäre, mit der Fülle seiner geistlichen Gewalt in alle Verhältnisse der Kirche eingreifen, die seine Obsorge erheischten.

Diese letztere Vollmacht leitet zu einer andern Gruppe von Aussprüchen Gregor des Großen hinüber.

7. Die innere Gewaltfülle des Primates. Der Ausdruck plenitudo potestatis findet sich zwar bei Gregor nicht vor, aber der Sache nach zeugen seine Aussprüche und Handlungen so klar für sein Bewußtsein des Besitzes aller geistlichen Gewaltfülle, daß kein Zweifel hieran übrig bleiben kann.

Seine Mahn- und Strafgewalt verfügt über Mittel zum Einschreiten gegen jegliche Ungebühr, deren sich Bischöfe schuldig machen. „Ich kann es nicht dulden, daß sich Einer aus Anmaßung, was ihm nicht gebührt, beilegt. . . . In solchen Fällen bin ich bereit, der Mitwelt zu zeigen, von welcher Strenge ich Gebrauch zu machen weiß" [1]). Gegen Excommunikationsdrohungen durch den römischen Stuhl beschweren sich vergebens solche Schuldige, sind es auch Metropoliten; „denn der Apostel Paulus sagt: Wir sind in der Lage und bereit, jeden Ungehorsam zu züchtigen" (2 Cor. 10, 6) [2]).

Daß auch die Patriarchen bei Insubordination sich strenger Strafe zu gewärtigen haben, deutet Gregor in einem Schreiben an einen durch Strafdrohung reuig gewordenen Metropoliten mit folgenden Worten an: „Wenn einer der vier Patriarchen gethan hätte, was von deiner Seite geschehen, so hätte eine so große Widersetzlichkeit nicht ohne das schwerste Aergerniß vorübergehen können. Nachdem du aber, mein Bruder", setzt er milde bei, „zur

---

[1]) Ep. V, 15 an Johannes, Metropolit von Ravenna.

[2]) Ep. II, 52 an Natalis, Metropolit von Salona.

Ordnung zurückgekehrt bist, will ich deines Unrechtes nicht weiter gedenken"[1]). Die bezeichnete Strafdrohung hatte dem hier Angeredeten, dem Metropolit Natalis von Salona, in Aussicht gestellt, daß er zuerst den Gebrauch des Palliums verlieren, danach bei Hartnäckigkeit von der Kommunion ausgeschlossen sein und endlich seines Amtes ganz und gar verlustig werden sollte[2]). Dies der gewöhnliche Strafgang, den Gregor einhielt. Er ersparte selbst dem Patriarchen Johannes von Constantinopel die wenn auch in sanfte Form gekleidete Drohung nicht, daß er die Anmaßung des neuen „Oekumenikus" „den geraden Weg gehend" mit Strafmitteln brechen werde, „über welche sein Stolz wenig Freude empfinden solle"[3]); es würde zum Vollzug gebracht werden, was „die Strenge und die kirchliche Rechtsordnung verlangt"[4]).

Diese Gewaltfülle, welcher jeder Bischof, mag er auch noch so hoch stehen, einzeln für sich „unterworfen ist"[5]), steht nicht etwa machtlos den Versammlungen der Bischöfe auf Concilien gegenüber. Die Beschlüsse der letzteren unterliegen vielmehr in allen Fällen gleichmäßig der päpstlichen Jurisdiction, ob sie nun im Schatten des mächtigen Kaisersitzes aufgestellt werden oder anderswo. Als ein Concil zu Constantinopel gehalten werden sollte, von welchem Gregor die Bestätigung des angemaßten Titels des Hofpatriarchen, „Oekumenikus", befürchtete, kündigte er den dahin geladenen Bischöfen des orientalischen Illyricum in einem Rundschreiben an: „Ohne die Auctorität und Uebereinstimmung des apostolischen Stuhles hat Nichts von Allem Kraft, was immer beschlossen werden mag. . . Gestattet nicht, daß die Synode sich irgendwie mit jener Angelegenheit beschäftige; sie wäre in diesem Falle nicht legitim, ja nicht einmal eine Synode überhaupt zu nennen"[6]). Und im hohen Bewußtsein, nicht persönliche Forderungen zu vertreten, sondern in

---

[1]) Ibid.: Quod si quilibet ex quatuor patriarchis fecisset, sine gravissimo scandalo tanta contumacia transire nullo modo potuisset etc., wozu die Mauriner in der Note bemerken: Quia Romanus pontifex sancti Petri successor, ab illis quatuor patriarchis audiendus et honorandus est, quum sit illis jure divino praepositus, sollicitudinemque speciali privilegio gerat omnium eccclesiarum.

[2]) Ep. II, 18. — [3]) Ep. V, 19. — [4]) Ep. V, 18. — [5]) Ep. IX, 59. S. oben S. 668, Nr. 2. — [6]) Ep. IX, 68.

den Fußtapfen seines Vorgängers für die überkommenen Rechte des ihm aufgelegten Amtes einzustehen, erinnert er jene Bischöfe daran, daß schon Papst Pelagius II. alle Beschlüsse der ersten Synode, die den anmaßenden Titel dekretirte, „mit Ausnahme des in der Angelegenheit des Bischofs Gregor von Antiochien Festgestellten durch giltigen Entscheid der Strenge entschieden cassirt" und ihren Vorsitzer, den stolzen Träger der neuen ökumenischen Würde mit den strengsten Tadelworten zurechtgewiesen" habe[1]).

Sind etwa derartige Acte der Päpste im Zeitalter Gregors neu und früher unerhört gewesen? Hat wirklich keiner der älteren Päpste, wie Lau sagt, „mit solcher Entschiedenheit" die oberste Auctorität hervorgekehrt? Was vor Gregor schon Pelagius II. that, das hatten längst vor Beiden Julius I., Liberius, Siricius und Innocenz I. gegenüber Synoden im Abend- und Morgenland gethan; das führte schon Gelasius I. sogar hinsichtlich des ökumenischen Concils von Chalcedon auf folgenden allgemein angenommenen Satz zurück: „Alles liegt in der Gewalt des apostolischen Stuhles; so daß jene Beschlüsse der Synode Giltigkeit erlangt haben, welche er bekräftiget hat, wohingegen das, was er verworfen, nicht hat Festigkeit besitzen können; der apostol. Stuhl löst allein auf, was die Synodalversammlung ordnungswidrig usurpirt hat"[2]). Für die Excommunicationsgewalt gegenüber Bischöfen aber liegen bereits aus den ersten drei Jahrhunderten so klare Beispiele vor, daß wir auf ihre einzelne Anführung verzichten dürfen. Von Papst Viktor I., der den kleinasiatischen Bischöfen den Ausschluß aus der Kirche androhte, urtheilt der Protestant Schwegler nicht blos wegen dieses, sondern zugleich wegen der andern von diesem Papste verbürgten Primatacte, daß sich bei ihm „alle Faktoren des

[1]) Ibid.: Omnia gesta synodi ... valida omnino districtione cassavit, districtissima illum increpatione corripiens etc.

[2]) Totum in sedis apostolicae positum est potestate; ita quod firmavit in synodo sedes apostolica hoc robur obtinuit, quod refutavit habere non potuit firmitatem, et sola rescindit quod praeter ordinem congregatio synodica putaverat usurpandum (De anathematis vinculo; Epp. Rom. Pontif. ed. Thiel, pag. 565). Es ist hier zunächst von der ökumenischen Synode von Chalcedon die Rede. Vgl. die Worte Papst Julius I. an die zu Antiochien versammelten Bischöfe, bei Socrates hist. eccl. II, 17.

Papstthumes beisammen" finden[1]). Damit dürfen wir wohl in der Darstellung des Primates Gregors ohne weitere Furcht einer Einrede von Seiten der Vergangenheit voranschreiten.

Eine wichtige Seite der päpstlichen Gewaltfülle liegt in dem Rechte der Annahme von kirchlichen Appellationen aus der ganzen christlichen Welt. „Weißt du nicht", fragt Gregor zum Belege der Uebung dieses Rechtes den Erzbischof von Ravenna, „daß der kirchlichen Satzung gemäß der Streit zwischen unserm Bruder und Mitbischof Johannes von Constantinopel und dem Presbyter Johannes an den apostolischen Stuhl kam und durch unseren Spruch entschieden ward? Wenn also von der kaiserlichen Residenz her jene Sache vor unser Gericht gebracht wurde, um wie viel mehr sind streitige Angelegenheiten Deines Bisthumes hier in letzter Instanz zu entscheiden")[2]?

8. Einsetzung der Bischöfe. Mit der Anschauung und Uebung des Primates, wie sie uns in Gregors Geschichte entgegentritt, hängt es ferner harmonisch zusammen, daß der Papst allerorts die Wahl und Einsetzung der Bischöfe autorisirte. Nur durch die directe oder wenigstens indirecte Anerkennung und Gewaltübertragung durch den Papst wurden die Bischöfe zu rechtmäßigen Hirten.

Die Formen der kirchlichen Disciplin, in welchen dieses von Anfang bestehende Abhängigkeitsverhältniß bei der bischöflichen Amtsübernahme Ausdruck fand, waren bekanntlich nicht immer die nämlichen. Welche Praxis zu Gregors Zeit gehandhabt wurde,

---

[1]) Geschichte des nachapostolischen Zeitalters II, 214 f.

[2]) Ep. VI, 24. — Friedrich schrieb in früherer besserer Zeit in seiner Kirchengeschichte Deutschlands (I. Bd. 1 Abth. S. 408: „Die römischen Bischöfe sind die entscheidende Instanz in den arianischen Streitigkeiten; zu ihnen fliehen Schutz suchend Athanasius, Marcellus von Ancyra, Paulus von Constantinopel; bei ihnen suchen Ursacius und Valens um die Wiederaufnahme in die katholische Gemeinschaft nach, nachdem ihnen diese auf einer Synode zu Mailand verweigert war. Selbst die orientalischen Arianer werden von ihnen vor ihr Gericht gerufen, und ihre Weigerung gründet sich nicht auf die Incompetenz des Papstes, sondern auf ganz andere leere Ausflüchte".

läßt sich mit aller Sicherheit aus seinen Briefen erkennen. Damals war noch vermittelnden Organen sehr viel vom Papste belassen, wie es eben die Zeitumstände mit sich brachten. Aber von Niemanden wurde in Abrede gestellt, daß die Jurisdiction der Bischöfe über ihren bestimmten Sprengel sich auf eine Uebertragung durch den obersten aller Hirten, Petrus, und seine Nachfolger zurückführe. „Dieser apostolische Stuhl übersendet an die ganze Kirche ihre Rechte", schreibt der Erzbischof Johannes von Ravenna in einem Briefe an Gregor[1]).

Was also die gewöhnlichen Bischöfe betrifft, so prüfte der Papst damals nur die Wahl derjenigen, die zu der engeren Kirchenprovinz gehörten, in welcher er selbst als Metropolit fungirte, nämlich die der Bischöfe des italischen Festlandes bis nördlich zu den Grenzen der Metropolien Mailand, Aquileja und Ravenna, und der Bischöfe von Corsica und Sicilien. Diese Bischöfe empfingen auch von ihm zu Rom die Weihe. Im übrigen Abendlande dagegen griff der heil. Stuhl nur bei der Aufstellung übergeordneter Glieder des Episkopates ein, und zwar gestaltete sich hier seine Betheiligung verschieden, je nach der Entfernung derselben von Rom. Während der neugewählte Metropolit von Ravenna zur Prüfung der Wahl und zum Empfange der Consecration nach Rom kommen mußte, bedurften die Metropoliten von Mailand (damals in Genua), von Aquileja (damals schismatisch) und von Salona nur die päpstliche Einwilligung zur Weihe nach vorgängiger Wahlprüfung, worauf sie an ihrem Sitze consecrirt wurden. Das erste oder das zweite galt gleichfalls für den Metropolit der Insel Sardinien. In Afrika dagegen, soweit es zum Abendlande gerechnet wurde, bestand das Verhältniß, daß der an der Spitze der dortigen Kirchen stehende Erzbischof von Karthago vom Papste jedesmal bei der Thronbesteigung in seiner Stellung confirmirt und als Obermetropolit (Primas, auch Exarch) der nordafrikanischen Kirchenprovinzen anerkannt wurde, in welcher Würde er hinwieder die Einsetzung der ihm untergebenen Quasi-Metropoliten zu bestätigen hatte. Alle bisher genannten Landestheile gehörten zur ehe-

---

[1]) Ep. III, 57 inter epp. Gregor.: Quibus ausibus ego sanctissimae illi sedi, quae universali ecclesiae jura sua transmittit, praesumpserim obviare?

maligen politischen Präfectur Italien. Diese theilte sich also jetzt, wenn man will, in zwei kirchliche Obermetropolien; denn wie der genannte Bischof von Karthago Obermetropolit oder Primas von Afrika war, so hatte der Papst selbst sich die Stellung eines Primas gegenüber den Kirchenprovinzen von Sardinien, Salona, Aquileja, Mailand und Ravenna reservirt. — Außerhalb der alten Präfectur Italien ferner besaß der Papst im Abendlande in Folge älterer Einrichtung verschiedene „Vikare des apostolischen Stuhles", an welche von ihm die Vollmacht übertragen war, die Einsetzung der Metropoliten zu überwachen und überhaupt an seiner Statt die Obliegenheiten des Primates wahrzunehmen. Diese Vikare standen als hochwichtige Organe der Kirchenregierung mit Rom im engsten Verkehr, und die Correspondenz Gregors zeigt deutlich, wie der römische Primat z. B. mittelst der Vikarwürde der Bischöfe von Arles für die Reiche Childeberts in Gallien, derjenigen von Prima Justiniana für den lateinischen Theil von Illyricum (orientale) und der von Thessalonich für den griechischen Theil der östlichen Gegenden des Abendlandes, dem Episcopate des Occidents als „Ursprung und Wurzel der Einheit", wie Cyprian sagt, und als „Uebersender der Rechte an die Kirchen" gegenüberstand[1]). In der Ertheilung des eigentlich nur dem Papste zustehenden Palliums an die Metropoliten, welche Gregor gewöhnlich mit Ermahnungen zu eifriger Uebung der Hirtenpflicht begleitete, erhielt dieses Verhältniß des Primates zu dem Episkopate einen prägnanten Ausdruck.

Genug, die ganze dargelegte Organisation läßt erkennen, daß kein einziger Bischof des Abendlandes seine Würde übernahm, ohne, wie oben gesagt wurde, vom Stellvertreter Petri autorisirt zu sein. Entweder erhielt er die Autorisation durch den Papst direkt, oder durch den Metropoliten, der sie persönlich vom Papste hatte, oder endlich durch den vom Papste bevollmächtigten Obermetropoliten, beziehungsweise den päpstlichen Vikar, indem diese sie auf den bei der Einsetzung betheiligten Metropoliten hinüberleiteten.

Im Orient finden wir trotz äußerlicher Verschiedenheit im Grunde das Nämliche. Dort waren die Patriarchen jene obersten Glieder des Episkopates, durch welche die Zutheilung der Gewalt

---

[1]) Siehe den Ausspruch des Erzb. Johannes von Ravenna, oben S. 677.

über die einzelnen bischöflichen Jurisdictionsgebiete sich vollzog. Sie aber und die von ihnen eingesetzten Metropoliten schöpften die bezügliche Vollmacht aus der gemeinsamen Quelle der Jurisdiction des fortlebenden Apostelfürsten, wofür allein schon ihr lautbekannter Glauben an die Einheit der auf Petrus gegründeten Kirche ein triftiges Zeugniß ablegt. Ein jeder der Patriarchen mußte der alten Sitte gemäß gleich nach seiner Thronbesteigung eine sogenannte Synodica, ein Einheitsschreiben mit dem Bekenntniß seines Glaubens, nach Rom richten, welches vom Papste geprüft und, wenn für orthodox befunden, mit einem Anerkennungsschreiben erwiedert wurde[1]). Schickten sie auch ähnliche Schreiben an die andern Patriarchen, so wurden diese doch nicht von denselben auctoritativ geprüft.

Ebenso wie die Vollgewalt des römischen Bischofs auf die dargelegte Weise die Quelle der aktuellen Hirtengewalt aller übrigen Bischöfe bildete, so schloß sie auch für ihren Träger das Recht ein, in alle einzelnen Hirtensprengel ordnend und regierend, nachhelfend und strafend einzugreifen, auch unter Abänderung der von den früheren Päpsten getroffenen Bestimmungen[2]).

9. **Beispiele unmittelbarer Ausübung der päpstlichen Vollgewalt in allen Theilen der Kirche.** Gregor der Große ging zwar dem Eingreifen in fremde Diöcesanverhältnisse, selbst auch innerhalb seiner eigenen Metropolie, so sehr er konnte, aus dem Wege. Der Tradition und dem Gebrauche des heil. Stuhles entsprechend überließ er in der Regel Amtshandlungen gegenüber fremden Priestern deren Bischöfen und gegenüber fremden Bischöfen deren Metropoliten u. s. f. Aber wenn er bei den Oberen auf Schwierigkeiten stieß, oder anderweitige dringende Gründe ihn bestimmten, stand er nicht an, durch seine directen Maßnahmen gegenüber den Untergebenen an den Tag zu legen, daß er sich als den allgemeinen Hirten auffasse, welcher auch gegen die unter ihm stehenden Hirten zu handeln Vollmacht genug besitze.

---

[1]) Ep. VII, 4, die Antwort auf die Synodica des Cyriakus von Constantinopel; XI, 46; die Antwort auf die Synodica des Isaak von Jerusalem.

[2]) Vgl. Ep. I, 44 wegen des Cölibates der Subdiakonen in Sicilien.

Er ertheilte dem Bischof Venantius von Luna, seinem Suffraganen, Jurisdiction in der Kirchenprovinz von **Mailand**, damit derselbe in der zu dieser gehörigen Stadt Lodi die verfallene kirchliche Disciplin wiederaufrichte[1]). Den Priester Magnus aus dem nämlichen mailändischen Kirchensprengel, der von seinem Bischof mit kirchlichen Strafen belegt war, sprach er, nachdem er die Ueberzeugung von dessen Unschuld erlangt, zu Rom los. Er ließ in der Kirchenprovinz der Insel **Sardinien** einige Räthe des Erzbischofs von Cagliari durch den Defensor des heil. Stuhles excommuniciren; gegen einen Priester der Kathedrale ließ er Untersuchung einleiten; er bestellte den Defensor zum Visitator der Aebte auf der Insel mit der Vollmacht, dieselben, wenn sie sich ihres Amtes unwürdig erwiesen, abzusetzen[2]). In **Spanien** hatten Bischöfe der Kirchenprovinz Sevilla den Bischof Januarius von Malaga auf einer Synode für abgesetzt erklärt. Gregor sandte den römischen Defensor Johannes nach Spanien, und gab ihm, neben andern die päpstliche Vollgewalt beweisenden Geschäften, den Auftrag, den Bischof Januarius wiedereinzusetzen, wofern sich die Versicherung desselben von seiner Unschuld und von den Gewaltthätigkeiten seiner Gegner nach genauer Untersuchung begründet fände. Die Freisprechungsformel, welche der Defensor mit auf den Weg bekam, enthielt zugleich gegen die Verletzer der Ordnung das Strafurtheil, daß sie in einem Kloster für das Geschehene Buße zu thun hätten[3]). Nach **Gallien** sandte Gregor den römischen Abt Cyriakus, damit er im Vereine mit dem Bischof Syagrius von Autun ein Reformconcil sämmtlicher Bischöfe des Gebietes von Theodebert und Theoderich zu Stande bringe[4]); den Erzbischof von Arles, der als Vikar an der Spitze dieser Kirchen stand, ließ er hiebei aus unbekannten Gründen auffällig zurücktreten, wie er denselben gleichfalls, als er seinen Suffraganen den Bischof Serenus von Massilia wegen Vergehungen gegen die kirchliche Disciplin strenge zurechtwies, umging[5]). Seine häufigen in jene Gegenden gerichteten Mahnschreiben an die Fürsten und

---

[1]) Ep. IV, 22: Die Anzeige hievon an den Erzbischof von Mailand, welcher bei der Sache behilflich sein soll, da Venantius solum se non judicavit in hujusmodi inquisitione sufficere.

[2]) Ep. IX, 2; III, 36; XIV, 2. — [3]) Ep. XIII, 45. — [4]) Ep. IX, 106. 109; cf. 105. 107. 110. — [5]) Ep. XI, 13.

an die Bischöfe offenbaren uns ebenso wie seine väterlichen Briefe zum Schutze dortiger Klosterbewohner und zur Ausstattung christlicher Stiftungen mit Privilegien des heil. Petrus den allgemeinen Hirten, der die ganze große Kirche mit der nämlichen direct in Ausübung tretenden Gewaltfülle regiert wie die ihm nähere Heerde der Gläubigen in Italien.

Und so greift er nach England hinüber, so nach Afrika, so in das griechische Illyrikum, und nicht minder in die orientalische Kirchenhälfte bei den einzelnen, wenn auch selteneren Fällen, die dies nöthig machten.

In England, dem seit seinen Klosterjahren sehnlichst erstrebten Missionsfelde, das er als Papst durch Andere erobern ließ, setzte er nicht blos die Hierarchie ein, unter Bestimmungen über die Rangverhältnisse[1]), sondern ordnete auch die verschiedensten Punkte der Disciplin durch eingehende Vorschriften, die er an Augustinus auf dessen Bitten überschickte[2]). In Afrika half er u. A. dem gegenüber dem Donatismus vielfach allzu saumseligen Episcopate nach, indem er directe Maßregeln zur Gegenwehr gegen diese damals neu auflebende Sekte traf[3]). Er gab dem dortigen Rektor des römischen Patrimoniums, Hilarus, und dem ihm persönlich befreundeten numidischen Bischof Columbus den Auftrag, die Absetzung des Bischofs Maximianus von Pudentiana in Numidien durch eine Synode zu veranlassen, wenn derselbe der Begünstigung des Donatismus schuldig erwiesen würde[4]). Ebenso erfuhr seinen strengen Tadelspruch der Metropolit von Byzacene, Clementius[5]), seinen starken und liebreichen Rechtsschutz der verfolgte und selbst von seinem Metropolit im Stiche gelassene Bischof Paulus aus Numidien[6]), seine gegen das Uebertriebene eifernde Discretion das Concil von Karthago von 594, dessen schroffes Statut gegen Bischöfe, die sich gegen den Donatismus nachlässig erwiesen, er als zu hart und rigoristisch verwarf[7]).

Daß der Primat bei seinem Eingreifen in die Angelegenheiten fremder Kirchenprovinzen an den bestehenden Gewohnheiten, seien sie auch hohen Alters, keine Schranken finde, bewies er dadurch,

---

[1]) Ep. XI, 65. — [2]) Ep. XI, 64. — [3]) Ep. I, 74. 77. 84; VI, 37 etc. [4]) Ep. II, 48. — [5]) Ep. XII, 32. [6]) Ep. VI, 63. 65. — [7]) Ep. V, 5.

daß von seiner Billigung der alten kirchlichen Gewohnheiten in Numidien jene Sitte ausdrücklich ausschloß, wonach auch ehemals zur donatistischen Secte gehörige, dann aber bekehrte Bischöfe zum Range eines Metropoliten (Primas) in der Kirchenprovinz gelangen konnten. Er versperrte Solchen im Interesse der Opposition gegen den Donatismus ausdrücklich den Zutritt zu jener Stellung[1]); und man liest nicht, daß dieser Anordnung irgend widersprochen worden wäre. Es ist dies ein Beispiel, das die älteren Kanonisten gegenüber der gallikanischen Theorie von den unantastbaren Landesgewohnheiten häufig herbeizogen.

Aus dem griechischen Illyrikum wollen wir nur anführen, daß Gregor durch einen eigens dazu von ihm bevollmächtigten Bischof Namens Secundinus die Absetzung des unwürdigen Metropoliten von Korinth, Anastasius, einleiten und durchführen ließ[2]), und daß er den Bischof Hadrian von Theben unter scharfem Tadel gegen den Metropolit von Larissa, der ihn bedrückte, in seinen päpstlichen Schutz nahm, indem er gemäß einer schon durch Pelagius II. ergangenen Anordnung denselben gänzlich der Jurisdiction dieses Metropoliten enthoben erklärte und sein Suffraganverhältniß zu ihm auflöste. Der genannte Bischof von Theben sollte künftighin nur dem Gerichte des päpstlichen Apokrisiars in Constantinopel, an welchen derselbe auch schon früher wirksam gegen den Metropoliten appellirt hatte, unterstehen, wenn er es nicht etwa vorziehe, sich kommenden Falles direct in Rom sein Recht zu erholen[3]).

Was endlich die orientalische Kirche betrifft, so nöthigte ihn beispielsweise zu kräftiger Uebung seiner Vollgewalt die unbillige Behandlung, welche der byzantinische Patriarch Johannes den beiden bei ihm als Häretiker verklagten Priestern Johannes und Athanasius widerfahren ließ. Nachdem diese sich nach Rom gewendet hatten, sprach Gregor den ersteren auf einer Synode zu Rom i. J. 595 los[4]), dem andern ertheilte er das Diplom seiner Freisprechung im darauffolgenden Jahre[5]). Johannes erhielt strenge Rügen. Niemand aber im Oriente legte Beschwerde gegen diese

[1]) Ep. I, 77. — [2]) Ep. V, 52. — [3]) Ep. III, 6. 7. — [4]) Ep. VI, 15. 16. — [5]) Ep. VI, 66.

oberstrichterliche Handlung ein, als entbehre sie der Grundlage gesetzlicher Vollmacht.

Ueber Erscheinungen, die ihm berechtigten Verdacht der Häresie erweckten, hatte Gregor auch in den Fernen des Orients das wachsamste Auge[1]). Er ermunterte die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien in ihrem Entgegenwirken gegen den Monophysitismus[2]), und bis zu den Iberiern am Kaukasus, die unter dem byzantinischen Patriarchat standen, gingen seine Instruktionen über die Aufnahme der Neubekehrten in die Kirche und über die nestorianische Irrlehre[3]). Seine Befehle an die Patriarchen kleidete er aus Eingebung der Liebe meist in die freundlichsten Formen[4]), aber er verstand es auch, gegenüber dringenden Mißständen, wie z. B. der unter seinem Freund Eulogius zu Alexandrien eingeschlichenen Simonie, mit Energie und mächtigem Tadel aufzutreten[5]).

Was wir flüchtig vorgelegt haben, ist nur eine kurze und zum Theil auf's Geradewohl getroffene Auslese aus den überreichen Belegen für unsern Gegenstand, welche Gregors Registrum darbietet. Allein schon angesichts diesen wenigen Zügen des dort niedergelegten Gesammtbildes einer universellen Gewaltfülle fragt man sich mit Recht, wie sich die Gegner denn zu der Behauptung haben versteigen können, der große Gregor verläugne die apostolische Vollgewalt, welche sich andere Päpste beigemessen. Diese Ansicht konnte man doch nur dadurch einigermaßen sich selbst einreden oder Anderen gegenüber mit dem Scheine der Wahrheit umgeben, daß man mit ängstlicher Kunst nur die einzelnen mißverständlichen Stellen, von denen später zu handeln sein wird, hervorkehrte, und gegen die Unzahl von gegentheiligen Beweisen absolut die Augen verschloß.

Indessen wollen wir es uns nicht versagen, gerade aus jenen Verhandlungen, in denen die verfänglichen Aeußerungen vorkommen, nämlich aus den Briefen Gregors im Streit über den Titel Oekumenikus und aus seinen Conflicten mit dem mächtigen Kaiser

---

[1]) Ep. VII, 15; VII, 4. 34. — [2]) Ep. VII, 40; VIII, 30; XIII, 42.

[3]) Ep. XI, 67. — [4]) Ep. XIII, 30; VIII, 6; VII, 32.

[5]) Ep. XIII, 41.

Mauritius, wenigstens Einiges anzuführen, das als Ergänzung des bisher Dargestellten, jene imponirende Hoheit, die gewaltige Festigkeit und den Ernst, womit der demüthige Papst seine Anordnungen zum Schutz der Primatrechte ertheilen oder die kirchliche Vollgewalt seiner Stellung und deren Unabhängigkeit von jeder irdischen Macht zur Aussprache bringen konnte, dem Leser vor Augen führt.

10. Der Primat im Kampfe. Papst und Kaiser. „Es ist nothwendig", so befiehlt Gregor den Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, „daß Ihr gegen diese Versuchung teuflischer Erhebung (des Oekumenikus) Euch zur Wehr setzet, und die Rechte Eurer eigenen Kirchen mit Standhaftigkeit vertheidiget. Stehet fest, bewahret die Zuversicht! Briefe, worin jener angemaßte Titel auftritt, dürfet ihr weder absenden noch entgegennehmen. . . Und ist auch irdische Verfolgung und Mühsal das Ergebniß Eures Widerstandes, selbst sterben müssen wir gerne, um Zeugniß abzulegen, daß wir nicht auf eigenen Vortheil das Auge richten und bei der Beeinträchtigung von Rechten der ganzen Kirche schweigen"[1]).

Mit Worten so großartig und ergreifend, wie sie kaum später von einem Gregor VII., Innocenz III. oder Gregor IX. gehört wurden, protestirte ferner unser Papst gegen den Kaiser Mauritius persönlich, als er sich diesem im Jahre 593 mit seiner Primatgewalt entgegenstellte. Es galt dem Schutze des Klosterlebens, welches durch ein kaiserliches Gesetz über den Ordenseintritt von Soldaten und Beamten eigenmächtig geschädigt worden war. „Vernimm durch mich, deinen und Christi geringsten Diener, was der Herr einstens zu dir, o Kaiser, sprechen wird. ‚Ich habe dich erhoben vom Notar zum Befehlshaber der kaiserlichen Wache, vom Befehlshaber zum Cäsar, vom Cäsar zum Imperator, ja noch höher, zum Vater von Imperatoren. Deiner Hand habe ich meine Priester anheimgegeben, und du durftest deine Soldaten meinem Dienste vorenthalten'? Antworte mir, deinem Diener, o gnädigster Herrscher, was wirst du im Gerichte deinem Herrn erwiedern? . . Wenn er dir auch alle Schulden nachlassen, aber von diesem einen

[1]) Ep. V, 44.

Gesetze dir vorhalten würde, es sei gegen seine Rechte gerichtet, wie willst du dich vor ihm entschuldigen? Darum beschwöre ich dich, wolle doch nicht durch ein solches Gesetz dir das Verdienst aller deiner guten Werke vernichten. Entschließe dich vielmehr seine Härte zu mildern, sei es durch Abänderung, sei es durch geeignete Erklärung. Und vertraue, dann gerade wird dein Heer im Felde an siegreicher Stärke zunehmen, wenn dem friedlichen, betenden Heere des Herrn das freie Wachsthum vergönnt sein wird"[1]).

„Wer sich aus Stolz auflehnt gegen den allmächtigen Gott", sagt er dem nämlichen Kaiser über den von diesem beschützten Oekumenikus, „der wird meinen Nacken selbst durch das Schwert nicht zu beugen vermögen, wie ich von Gottes Gnade hoffe"[2]).

In diesen und ähnlichen Stürmen lag es vor Allen seinen Legaten am Kaisersitze, den päpstlichen Apokrisiaren, ob, die Rechte des heil. Petrus ungescheut zu vertreten. Da diese Legaten mannigfachen lähmenden Einflüssen ausgesetzt waren, suchte Gregor sie immer und immer wieder mit starkem, lebendigen Bewußtsein des Primates zu erfüllen. So sprach er dem Apokrisiar Sabinian mit den Worten Muth zu: „Vor Nichts sollst du zittern. Was sich in der Welt groß macht wider die Wahrheit, verachte es, gestützt auf Wahrheit und Recht, und sei sicher der Gnade des allmächtigen Gottes und des Schutzes des heil. Petrus"[3]). Und kurz vorher hatte er an diesen Apokrisiar in der Angelegenheit des durch die Regierung begünstigten auflehnerischen Erzbischof Maximus von Salona die Worte gerichtet: „Du weißt, ob und wie ich die Ueberhebung des Maximus dulde. Ich bin eher bereit zu sterben, als zuzugeben, daß die Kirche des heil. Apostels Petrus in meinen Tagen irgendwelchen Abbruch erleide. Meine Handlungsweise ist dir bekannt. Ich ertrage lange; aber wenn ich sehe, etwas länger nicht ertragen zu dürfen, dann gehe ich freudig jeder Gefahr entgegen"[4]).

11. Das Legatenwesen. Geschäftsträger des Papstes, die in der bezeichneten Weise Organe seiner Regierung bildeten, finden wir zu Gregors Zeit überall. Bald durchkreuzen sie mit großer

---

[1]) Ep. III, 65. — [2] Ep. V, 20. — [3]) Ep. V, 19. — [4]) Ep. IV, 47.

Activität die verschiedensten Theile der Kirche, bald sind sie an bleibenden Orten mit einer mehr oder weniger erkennbaren Jurisdiction über die betreffenden Gebiete angestellt.

Dieses Legatenwesen hat Gregor I. so wenig eingeführt, wie er den Primat eingeführt hat. Apokrisiare waren im Gegentheil in Constantinopel schon unter dem Pontificate Leo des Großen[1]). Aber Gregor hat das Legatenwesen vervollkommnet und weiter ausgebildet. Er hat vor allem durch seine seltene Energie und Thatkraft vom Mittelpunkte der kirchlichen Einheit aus unaufhörliches Leben und den Geist emsigen Arbeitens und edelmüthiger Hingabe für die heiligen Interessen des Apostelfürsten in die Menge jener direct ihm unterstellten Mittelspersonen einzugießen verstanden. Nicht blos sein praktischer weltmännischer Blick, sondern auch die in seiner Seele noch wachen Traditionen des alten weltbeherrschenden Rom und dazu eine nicht zu unterschätzende von seiner altrömischen Adelsfamilie ererbte Herrscheranlage standen ihm bei dieser Belebung der päpstlichen Gesandtschaften hilfreich zur Seite.

„Mittelst der Verwalter der kirchlichen Patrimonien", sagt der Diakon Johannes, „überschaute Gregor gleich einem allspähenden Argus die ganze Fläche der Erde, um seine Hirtensorgfalt auszuüben" [2]).

Es werden von Johannes statt aller Andern die Rectoren der Patrimonien als Legaten genannt, weil diese am häufigsten vom heil. Stuhle zu solcher Funktion verwendet wurden. Sie befanden sich nämlich in der Regel für längere Jahre in dem Sprengel der ihnen zugewiesenen Güter, erwarben sich so leicht die nöthige Orts- und Personenkenntniß und gelangten ohnehin durch ihre weltlichen Geschäfte vielfach in Berührung mit den Organen der Landesregierungen. Da sie zudem in der Regel aus dem Schooße des Klerus der Stadt Rom und zwar nur aus der Zahl der treuesten und eifrigsten Diener der Kirche genommen waren, so schienen sie sich am besten auch zu gewissen geistlichen Aufgaben, wie Ueberwachung der Bischöfe, Beilegung von Streitigkeiten und Ausführung von

---

[1]) Leon. Ep. 102. (Migne, Patrol. lat. LIV, 1023).

[2]) Vita S. Greg. lib. 2. c. 55: qualiter velut argus quidam luminosissimus per totius mundi latitudinem suae pastoralis sollicitudinis oculos circumtulerit etc.

päpstlichen Strafurtheilen zu eignen. Die Rectoren, denen wir begegnen, sind zwar dem Weihegrade nach meistens nur bis zum Diakonat oder Subdiakonat vorgerückt, öfter nicht einmal so weit, und ihr Kirchenamt zu Rom verleiht ihnen nur den bescheidenen Titel eines Notarius oder Cartularius oder Defensor, aber wir sehen sie sowohl Aebten als Bischöfen und Metropoliten gegenübertreten mit vollster Zuversicht ihrer Ueberordnung, mit jener Auctorität des heil. Petrus nämlich, vor der alle übrigen kirchlichen Würden sich beugen müssen[1]).

Gregor schrieb an die Bischöfe Siciliens, als er ihnen die Sendung eines Rectors und Legaten anzeigte: „Es ist unumgängliche Nothwendigkeit, daß wir dem Gebrauche unserer Vorgänger folgend, einer und derselben Person Alles übertragen, und daß dort, wo wir selbst nicht gegenwärtig sein können, unser Ansehen durch denjenigen vertreten wird, dem wir unsere Befehle senden"[2]). Diese Worte sind in die kanonische Rechtssammlung übergegangen. Und nicht weniger ist die Praxis Gregors für die späteren Zeiten zur Führerin und zum Leitsterne geworden.

Es dürfte bemerkenswerth sein, daß die drei vom jetzigen Kirchenrecht unterschiedenen Gattungen von Legaten bei Gregor schon vorkommen. Legaten a latere sind u. A. jener römische Defensor Johannes, der nach Spanien eilt, um dort über Bischöfe Gericht zu halten (oben S. 680) und der Abt Cyriakus von Rom, welcher mit vorübergehenden aber sehr wichtigen Aufträgen nach Gallien abreist (ebenda). Als Nuntien d. h. an einem Orte bleibende päpstliche Geschäftsträger sind außer den vielen Rectoren römischer Patrimonien die Apokrisiare zu Constantinopel beim Kaiser und zu Ravenna beim Exarchen von Italien anzusehen. Legati nati dürfen dagegen z. B. die Bischöfe von Arles und von Thessalonich genannt werden, an deren Sitz das Amt des päpstlichen Vikariates fixirt war, wenn auch die einzelnen daselbst

---

[1]) Vgl. über die Rectoren der Patrimonien diese Zeitschrift Jahrg. 1877, Art. „Verwaltung und Haushalt der päpstlichen Patrimonien" bes. S. 532. 534 (die Defensoren).

[2]) Ep. I, 1 Universis episcopis per Siciliam constitutis (Decret. Grat. dist. 94. cap. 1).

neu erhobenen Bischöfe jedesmal ihre bezüglichen Rechte besonders zugetheilt erhielten.

12. Die päpstliche Unfehlbarkeit. Als Gregor den Bischöfen im Reiche Childeberts die Uebertragung der Vicariatsrechte an Virgilius von Arles anzeigte und sie an ihre Pflichten gegen diesen seinen Stellvertreter erinnerte, wies er zugleich auf eine Klasse von Fragen hin, die weder Virgilius allein, noch die Synode der Bischöfe mit ihm, sondern nur der heil. Stuhl vorkommenden Falles definitiv erledigen könne. Er schreibt: „Wenn ein Streit über eine Frage des Glaubens auftaucht, oder ein Geschäft sich erhebt, über dessen Erledigung tiefgehende Zweifel obwalten, und dasselbe seiner Wichtigkeit wegen der Entscheidung des apostolischen Stuhles bedarf, so soll die Sache nach sorgfältiger Prüfung durch Euern Bericht zu unserer Kenntniß gebracht werden, damit sie von uns in angemessener Weise durch zweifellosen Entscheid erledigt werden könne“[1]). Es ist kaum eine Seite der alten hierarchischen Disciplin so klargestellt, wie die Vorschrift und Uebung, daß die s. g. causae majores an den Papst zu gelangen hatten. Mag immerhin fraglich sein, wie weit sich zu verschiedenen Zeiten der Begriff der causae majores ausdehnte, sicher gehörten dazu weittragendere Streitigkeiten über die Glaubenslehre. Und schon der heil. Cyrill von Alexandrien berief sich auf „die alte Gewohnheit der Kirchen“, als er bei Papst Cölestin von der durch Nestorius in's Werk gesetzten Glaubensneuerung Anzeige machte[1]).

Die Thatsache, daß die Päpste in Glaubensfragen „zweifellose Entscheide“ erließen, um obiges Wort Gregors zu gebrauchen, setzt bei ihnen das Bewußtsein der Unfehlbarkeit in lehramtlichen Sprüchen offenbar voraus. Die Kirche aber erkannte diese Prärogative durch unumwundene Annahme solcher Entscheide an.

---

[1] Ep. V, 54: quatenus a nobis valeat congrua sine dubio sententia terminari. Leichtere Glaubensfragen, über welche die Bischöfe sich auf der Synode ohne Beschwerde verständigen könnten, sollten an Ort und Stelle entschieden werden, wie Gregor Ep. V, 53 Virgilio Arelatensi bemerkt.

[2]) Epist. Cyrilli ad Coelestinum (Constant. p. 1087).

„Haupt des Glaubens“ (caput fidei) nennt Gregor an einer Stelle den Nachfolger Petri[1]). Er deutet damit in prägnantem Ausdrucke an, was kurz vor seinem Zeitalter der Kaiser Justinian als Ueberzeugung und Erfahrung des Orients wie des Occidents geäußert hatte: „Der Bischof des alten Rom ist das Haupt aller Priester, und so oft in diesen Gegenden (des Orientes) Irrlehrer Anhang gewannen, wurden sie durch den Spruch und das richtige Strafurtheil jenes verehrungswürdigen Stuhles in Schranken gewiesen“[2]). Von jenem „Haupte des Glaubens“ darf Gregor mit Recht sagen: „Nur wenn dieses in seinem Rechte nicht beeinträchtigt wird, und die Canones ihre Autorität behalten, bleiben die Glieder in unversehrtem Zustande“[3]). „Es ist keine Uebertreibung“, bemerkt Suarez, „und keine unvorsichtige Redeweise, wenn der Papst, der zur lebendigen Regel des Glaubens und zur Bestärkung der Brüder (Confirma fratres tuos) gesetzt ist, als Haupt des Glaubens bezeichnet wird“[4]).

Bekanntlich traten unter dem Pontificate Gregors keine jener heftigen Glaubensstürme mehr hervor, wie sie in vorausgegangener Zeit das kirchliche Leben bewegt hatten. Deßhalb war dieser Papst nicht so, wie manche seiner Vorgänger, veranlaßt, in feierlichen dogmatischen Entscheidungen den Schild der unentwegbaren Wahrheit der Kirche zu erheben und von seiner Unfehlbarkeit Gebrauch zu machen. Bei häretischen Gefahren drangen die Friedensworte des Heiligen in die Herzen; seine freundlichen dogmatischen Belehrungen, die er, sei es gebeten oder ungebeten, überschickte, fanden williges Gehör. Machte er hiebei in der Regel nur auf die sanfteste und kaum merkliche Weise von seiner päpstlichen Auctorität eine eigentliche Anwendung, so läßt er dagegen in seinen Verhandlungen mit den Vertheidigern der drei Kapitel die lehramtliche Stellung des Nachfolgers Petri nicht selten auch ohne jene Hülle der Demuth

---

[1]) Ep. XIII, 37. — [2]) Cod. Justiniani lib. 1. tit. 1. l. 7.

[3]) Ep. XIII, 37: Illud admonemus, ut apostolicae sedis reverentia nullius praesumptione turbetur. Tunc enim status membrorum integer manet, si caput fidei nulla pulset injuria et canonum maneat incolumis atque intemerata semper auctoritas.

[4]) Defensio fidei cathol. etc. lib. III, c. 19. nr. 3 (Edit. Paris. 1859. XXIV, 296), wo ein Commentar zu unserer Stelle geliefert wird.

und Liebe erscheinen. Er rief der Königin der Langobarden, Theodolinde, als er sie von drei Kapitel-Freunden, welche die Lehre Roms verdächtigten, umgarnt sah, das eindringliche Mahnwort zu: „Es ist billig, daß Ihr fürderhin gegenüber der Kirche des heiligen Apostelfürsten Petrus keine Zweifel und Besorgnisse heget. Bleibet treu im wahren Glauben und leihet Euerm Leben festen Grund auf dem Felsen der Kirche, das ist auf dem Bekenntniß des heil. Apostelfürsten Petrus, damit nicht all' Euere Thränen und guten Werke verloren seien, wenn sie dem wahren Glauben fremd erfunden würden"[1]). So redet Gregor, „welchem fürwahr der Vorwurf nicht zu machen ist, als habe er die Privilegien seines Stuhles zu weit ausgedehnt". „Er weist mit den angeführten Worten nicht undeutlich darauf hin, daß der Glaube der römischen Kirche der unwandelbare Fels der Kirche sei, und daß auf diesem Glauben, als dem Glauben und Bekenntnisse Petri selbst, sich alle Katholiken gründen und stützen müssen"[2]).

Nichtsdestoweniger wagen die Verfasser des Janus die Behauptung, niemals hätten sich die Päpste bei ihren Ermahnungen an die durch den Kapitelstreit Getrennten auf „eine besondere Auctorität oder Irrthumslosigkeit des römischen Stuhles" berufen (S. 78). Haben das besonnene Historiker aufstellen können? Wußten die Verfasser nicht, daß vor Gregor beispielsweise Papst Pelagius I. schon bei der Entstehung der Trennung, mit einem Appell an die Lehrautorität Roms so förmlich und feierlich wie möglich, die Pflichten jener Partei gegen den Primat ausgesprochen hat? „So oft ein Zweifel über eine allgemeine Synode sich erhebt", schreibt Pelagius, „haben sich die, welche das Heil ihrer Seele verlangen, zur Aufklärung über das von ihnen nicht Verstandene an den apostolischen Stuhl zu wenden". Er verbietet daraufhin, daß in dieser Angelegenheit Partikularsynoden gehalten

---

[1]) Ep. IV, 38: Dignum est, ut de ecclesia beati Petri apostolorum principis nullum ulterius scrupulum dubietatis habeatis; sed in vera fide persistite et vitam vestram in petra ecclesiae, hoc est in confessione beati Petri apostolorum principis solidate, ne tot vestrae lacrymae tantaque bona opera pereant, si a fide vera inveniantur aliena.

[2]) Petr. Ballerini, De vi ac ratione primatus Romanor. Pontiff. et de ipsorum infallibilitate, cap. 13. §. 17. nr. 89.

würden, „was niemals freigestanden ist und auch nicht freistehen wird.“ Er will für den Fall, daß die Gegner die Annahme competenter Belehrung verschmähten, selbst von der weltlichen Gewalt, daß sie, wie es ihre Pflicht fordere, zur Unterdrückung der hartnäckigen Opponenten einschreite[1]).

Doch statt alles Weitern ein Gegenbeleg aus der Feder Gregors. Der Satz, den wir citiren wollen, entzieht zugleich einer anderen mit nicht weniger Keckheit von dem Janusbuche aufgestellten Behauptung das Fundament. Fast in einem Athem mit dem Obigen versichern nämlich die Verfasser, die bekannte von dem Vaticanum im Unfehlbarkeitsdecrete angezogene Stelle Luk. 22, 32 (Ego autem rogavi pro te . . . confirma fratres tuos) sei erst von Papst Agatho († 681), welcher wegen Honorius in's Gedränge gekommen, nicht aber früher, auf die Nachfolger Petri zugleich bezogen worden (S. 99. Vgl. S. 217). Nun hat aber Gregor bereits in der von ihm als Diakon verfaßten Correspondenz Pelagius II. mit den istrischen Schismatikern folgende Anwendung des gedachten Textes auf die Auctorität und Unfehlbarkeit der Nachfolger Petri: „Wir müssen an Euch mit Demuth den Auftrag erfüllen, der uns von Christo kraft unseres Amtes zu Theil geworden: ‚Simon, Simon‘, sprach der Herr, ‚siehe, der Satan hat verlangt euch zu sieben wie den Waizen. Ich aber habe für dich zum Vater gebetet, daß dein Glaube nicht wanke, und du hinwieder stärke dereinst deine Brüder‘. Bedenket, Theuerste, daß die Wahrheit nicht lügen und Petri Glauben in Ewigkeit nicht erschüttert werden kann. Denn während der Teufel alle Jünger zu sieben verlangte, so hat der Herr doch seiner Aussage gemäß, nur für Petrus gebetet und von ihm wollte er, daß er die Uebrigen stärke. Ihm, von dem er mehr als von den Andern geliebt wurde, hat er auch Hut und Weide der Schafe übertragen; ihm hat er des Himmels Schlüssel übergeben; auf ihn hat er seine Kirche zu bauen versprochen unter der Verheißung, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen würden“[2]).

---

[1]) Ep. ad Narsen Patricium (Mansi IX, 715).

[2]) Ep. Pelagii secundi ad Eliam aliosque episc. Istriae, Jaffé nr. 686, Mansi IX, 891. Vgl. über die Urheberschaft Gregors Ste-Marthe in seiner Vita Greg. lib. 1. c. 6. n. 2 (Migne, Patrol. lat. LXXV, 273); Rohrbacher-Rump, Kirchengesch. IX, 401.

Nach diesen Worten ist mit dem Primate, mit seinem Weiderecht, seiner Schlüsselgewalt, seiner centralen und fundamentalen Stellung in der Kirche, auf's Engste der göttliche Beruf verkettet, die Brüder im Glauben zu bestärken. Diesem Berufe aber wird in einer Alle bindenden und Alle beruhigenden Weise nur dadurch genügt, daß der Träger des Primates gegebenen Falles von jener durch den Herrn ihm allein erflehten Gabe der Unfehlbarkeit Gebrauch machen kann. Trotz der schwierigsten Verhältnisse und bei den verwickeltsten Lehrfragen wird in dem lehramtlich auftretenden Papste „Petri Glauben in Ewigkeit nicht erschüttert werden".

In diesem hohen Bewußtsein allein, welches in ihm und in der ganzen Kirche tiefgegründet war, konnte der Papst Gregor so unbedingt, wie er es bei vielen andern Gelegenheiten gegenüber den Irregeführten des Drei-Kapitelstreites that, auf die Uebereinstimmung mit dem römischen Stuhle dringen. Diese Uebereinstimmung gilt ihm ebenso viel wie die Uebereinstimmung mit dem christlichen Glauben; Einheit in Lehre und Gemeinschaft mit dem Papste ist ihm identisch mit der thatsächlichen Zugehörigkeit zur Kirche. Deßhalb ließ er z. B. die vom Schisma zur römischen Kirche zurückkehrenden Bischöfe unter Anderem die eidliche Betheuerung ablegen: „Mit freiem Willen und aus eigenem Antriebe bin ich zur Einheit des apostolischen Stuhles durch Gottes Gnade zurückgekehrt, und zum Zeugnisse meiner ernsten Gesinnung gelobe ich unter Strafe des Verlustes meines Ordo und unter Strafe des Anathems . ., daß ich immer und ohne Bedenken in der *Einheit der heil. katholischen Kirche und in der Gemeinschaft des römischen Bischofes verbleiben will*"[1]).

Der Anführung weiterer Zeugnisse dürfen wir uns hier entheben; sie sind fast ebenso zahlreich wie die Ermahnungen Gregors an die Schismatiker, sich der Einheit der Kirche wieder beizugesellen.

Indem wir bei diesem Punkte, dem Gedanken der Einheit der Kirche, von dem wir ausgingen, wieder angelangt sind und hier

[1]) Promissio cujusdam episcopi etc. (Migne LXXVII, 1347): me in unitate Ecclesiae catholicae et communione Romani Pontificis semper et sine dubio permanere. Cf. Ep. IX, 93. Ballerini bemerkt a. a. O. von diesen Worten: Quibus (verbis) unitas cum ecclesia catholica et communio cum Romano Pontifice ita copulantur, ut altera sine altera stare non possit.

diese Abhandlung abschließen, bemerken wir nur noch, daß aus allem Gesagten sich das sicherste und zuverlässigste Präjudiz für die Falschheit jener Erklärung einer gewissen Kategorie gregorianischer Stellen ergibt, welche in denselben die Verläugnung eines universalen Hirtenamtes ausgedrückt findet. Der heil. Papst und Kirchenlehrer kann nicht in einen flagranten Widerspruch mit sich selbst gebracht werden. Doch jene Aeußerungen sind, um besser verstanden zu werden, im Zusammenhange des Streites über den Titel Oekumenikus, in welchem sie niedergeschrieben wurden, zu betrachten.

Der Conflict des „Dieners der Diener Gottes" mit dem hochmüthigen Patriarchen von Constantinopel wird darum den Gegenstand einer folgenden Untersuchung bilden.

Die natürliche Gotteserkenntniß.

Von Prof. J. Wieser S. J.



I.

Die Möglichkeit einer natürlichen Erkenntniß Gottes ist in neuerer Zeit vielfach bestritten worden. Manche glaubten zwar nur die Beweisbarkeit des Daseins Gottes leugnen zu müssen, während sie die Möglichkeit einer natürlichen Gewißheit in Betreff dieser Wahrheit im Allgemeinen bestehen ließen und je nach ihrem Standpunkte auf verschiedene Weise zu retten suchten; andere aber hielten alle Bemühungen der menschlichen Vernunft aus sich selbst Gott zu erreichen, für vergeblich und bezeichneten die positive Offenbarung (bezw. den Glauben) als die einzige Quelle der das Dasein und Wesen Gottes betreffenden Erkenntniß, insoferne sie nämlich überhaupt an der Existenz Gottes noch festhielten[1]).

[1]) In Deutschland hat bekanntlich besonders Kants Kritik dazu beigetragen, die gewöhnlichen Gottesbeweise um ihr Ansehen zu bringen. Vielen gilt es als eine unbestreitbare Thatsache, daß sie der Königsberger Philosoph nicht blos erschüttert, sondern völlig zermalmt habe. Wenn diese Mißachtung auch bei protestantischen Theologen Eingang fand, so war das eigentlich nur eine Consequenz des protestantischen Princips, das von Anfang an mit Vorliebe die blos subjektive Gewißheit auf Kosten der objektiven, auf Gründen beruhenden Gewißheit hervorhob und im Kant'schen Kriticismus gewissermaßen seinen philosophischen Triumph feierte. Die Hochschätzung der Vernunftbeweise für das Dasein Gottes von Seite Melanchthons und der älteren protestantischen Dogmatiker stand mit der von Luther gepredigten Verachtung der Ver-

Diesen skeptischen Richtungen gegenüber sah sich die Kirche öfters veranlaßt, mit allem Nachdrucke auf die Lehre der hl. Schrift von der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniß hinzuweisen. So hat, um von den gegen die Irrthümer der Traditionalisten gerichteten Entscheidungen zu schweigen, das vaticanische Concil ausdrücklich erklärt, „daß Gott, der Anfang und das Endziel aller Dinge, durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewißheit erkannt werden kann“[1]). Und die jüngst veröffentlichte Encyklika des hl. Vaters bezeichnet als herrliche Frucht der Vernunfterkenntniß an erster Stelle den Beweis für das Dasein Gottes[2]). In diesen Erklärungen wird, wie man sieht, nicht bloß im Allgemeinen bezeugt, daß die menschliche Vernunft die Existenz Gottes durch ihr natürliches Licht auf was immer für eine Weise zu erkennen vermöge, sondern ausdrücklich hervorgehoben, daß die Erkenntniß durch die erschaffenen Dinge vermittelt werde. Die Encyklika erklärt geradezu, daß die Vernunft das Dasein Gottes b e w e i s e.

Der Grund, warum die Kirche so entschieden für die vom Glauben unabhängige Erkennbarkeit und Beweisbarkeit des Daseins Gottes einsteht, liegt nicht blos darin, daß sie jede in der hl. Schrift und Tradition enthaltene Lehre gegen alle Angriffe zu vertheidigen hat, sondern auch in der Bedeutung, die sie jener Wahrheit schon an und für sich beilegt. Sie handelt in dem Bewußtsein, daß der Glaube nicht gewinnt, wenn die Vernunfterkenntniß über Gebühr herabgedrückt wird, daß vielmehr die Aufhebung der Letztern den Glauben der nothwendigen Voraussetzungen beraubt

---

nunfterkenntniß nicht recht im Einklang. Dagegen muß es befremden, daß auch manche katholische Theologen der jenen Beweisen feindseligen Strömung sich nicht ganz unzugänglich zeigten, da sie doch immer so hohes Ansehen in der Kirche genossen hatten.

[1]) Eadem sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur (Rom. I, 29). Sess. III. Constit. dogm. de fide cath. c. 2.

[2]) Igitur primo loco magnus hic et praeclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstret. De Philos. christ. ad mentem s. Thom. Aq. doct. ang. in scholis cath. instauranda.

und somit unmöglich macht. Es ist allerdings richtig, daß an und für sich die Möglichkeit einer dem Glauben vorausgehenden natürlichen Erkenntniß des Daseins Gottes auch dann nicht ganz ausgeschlossen wäre, wenn die Vernunft durch ihr natürliches Licht „aus den geschaffenen Dingen" allein Gott nicht mit Gewißheit zu erkennen vermöchte; denn sie könnte diese Erkenntniß aus jenen außerordentlichen und wahrhaft wunderbaren Thatsachen schöpfen, welche auf den übernatürlichen Heilsplan Bezug haben und vor allen geeignet sind, das Dasein und Walten eines persönlichen Gottes zu bekunden. Die Gründe für die Wirklichkeit und Glaubwürdigkeit der positiven Offenbarung, die doch zunächst Gegenstand der natürlichen Erkenntniß sind, müssen selbstverständlich als ebensoviele Beweise für das Dasein und die Vorsehung Gottes angesehen werden, und es kann geschehen, daß manche Blätter der Offenbarungs- oder Kirchengeschichte weit mächtiger und überzeugender zum Geiste sprechen, als das Buch der Natur mit allen seinen Geheimnissen, oder daß manchmal ein einziges auffallendes Wunder hinreicht, einen atheistischen Augenzeugen auf andere Wege zu führen[1]).

---

[1]) Der hl. Thomas sagt: sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur (S. Th. 2. 2. q. CLXXVIII. a. 1). Hienach könnte es scheinen, daß die übernatürlichen Wirkungen nur eine übernatürliche Kenntniß der im Glauben zu erfassenden Wahrheiten zur Folge haben, die natürliche Erkenntniß Gottes dagegen nur auf Grund natürlicher Erscheinungen sich erschließe. Diese Stelle ist jedoch der oben aufgestellten Behauptung nicht entgegen. Natürlich im vollen Sinne des Wortes ist allerdings nur jene Erkenntniß, die nicht blos den natürlichen Kräften entspringt, sondern auch auf einen in jeder Beziehung natürlichen Gegenstand sich bezieht. Im weitern Sinne kann aber auch jene Erkenntniß natürlich genannt werden, welche zwar durch eine übernatürlichen Kräften entstammende Erscheinung hervorgerufen wird, aber dessenungeachtet nur durch eine natürliche Bethätigung von Seite des Subjektes sich vollzieht, wie z. B. die Erkenntniß der Offenbarungsthatsachen, die ungeachtet ihres übernatürlichen Ursprungs der Auffassung und Prüfung von Seite der menschlichen Vernunft zugänglich sind. Ist nun auch der eigentliche Zweck solcher Thatsachen die Ermöglichung des Glaubens (aliqua credendorum notitia), so hindert das nicht, daß sie eine natür-

Allein dadurch wird die aus der natürlichen Offenbarung geschöpfte Kenntniß Gottes keineswegs überflüssig. Würde Gott in der Natur sich gar nicht bezeugen und zwar in einer von Allen erkennbaren Weise, so wäre das schon ein starkes Präjudiz gegen seine Existenz; der Glaube wäre somit ungeachtet der in der positiven Offenbarung und den sie begleitenden Wundern enthaltenen Selbstbezeugung Gottes wenigstens sehr erschwert. Es ist also sehr gefährlich, die Ueberzeugung aufkommen zu lassen, daß die natürliche Vernunft von Gott nichts weiß oder aus den Allen unmittelbar zugänglichen, von der Natur selbst gebotenen Prämissen sein Dasein nicht mit Gewißheit zu erschließen vermag; wird da der Geist geneigt sein, die Erforschung und Prüfung der s. g. motiva credibilitatis sich angelegen sein zu lassen? wird er nicht von vornherein alles, was auf Gott Bezug haben soll, verdächtig finden, weil er sich gewöhnt hat, ihn als leeres Phantom zu betrachten? wo bleiben die Anknüpfungspunkte für den Glaubensprediger, um den Ungläubigen allmählig für Christus zu gewinnen? Man kann also unbedenklich sagen, daß im Allgemeinen der Glaube die durch die Schöpfung ermöglichte Gotteserkenntniß nothwendig voraussetzt. Zudem ist es überhaupt bedenklich, dem Skepticismus irgend eine Concession zu machen; man kann ihm nicht willkürlich Halt gebieten; hat er einmal angefangen auf dem natürlichen Erkenntnißgebiete um sich zu greifen, so wird er vor den Hallen des Glaubens nicht lange ehrfurchtsvoll stehen bleiben, besonders dann, wenn man der Vernunft, wie es manchmal geschehen ist, selbst die Fähigkeit abspricht, durch Prüfung der zu Gunsten der christlichen Offenbarung sprechenden Glaubwürdigkeitsgründe sich eine gewisse Erkenntniß zu verschaffen, so daß der (subjektive) Glaube aller und jeder objektiven Gewähr entbehren müßte.

Die Kirche hatte somit Grund genug, die Lehre der Offenbarung[1]) von der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniß so entschieden in Schutz zu nehmen und die Gläubigen darauf hinzuweisen, auf daß nicht mit den Voraussetzungen des Glaubens der Glaube selbst gefährdet, und das in der sorgfältigen Pflege des Vernunftwissens

---

liche, durch Schlußfolgerungen bedingte Ueberzeugung vom Dasein Gottes hervorbringen.

[1]) Weish. 13, 1—9; Röm. 1, 18 ff.

sich darbietende Mittel zur Verbreitung und Befestigung desselben vernachlässiget würde. Die übernatürliche Ordnung setzt die natürliche voraus; das gilt auch in Bezug auf die Erkenntniß[1]; und die Kirche zeigt eben auch darin ihre Katholizität, daß sie die von Gott gesetzte Harmonie der natürlichen und übernatürlichen Ordnung anerkennt und vertheidigt, während die Häresie beide Ordnungen entweder vermengt oder auseinanderreißt. Nach diesen einleitenden Bemerkungen wollen wir näher auf unsern Gegenstand eingehen.

Man unterscheidet eine vermittelte und unvermittelte Gotteserkenntniß. Die natürliche Gotteserkenntniß ist zwar immer durch Beweisgründe vermittelt, wie wir sehen werden, kann aber doch insofern (wissenschaftlich) unvermittelt genannt werden, als sie kein methodisches Denken und zweckbewußtes Forschen voraussetzt, sondern einfach durch die natürliche Bethätigung der Geisteskräfte gewonnen wird. Man kann das unvermittelte Gottesbewußtsein auch schlechthin das natürliche (im engern Sinne) nennen. Je verkehrter gar oft die Ansichten sind, welche die wissenschaftliche Welt gegenwärtig in Bezug auf dasselbe zu Tage fördert, desto wichtiger ist es, seine Entstehung, Natur und Bedeutung vom philosophischen Standpunkte aus genauer zu untersuchen. Nur müssen wir bemerken, daß die Stichhaltigkeit der Gründe, auf denen seine Gewißheit beruht, erst später bei der Untersuchung über das vermittelte Gottesbewußtsein (die Gottesbeweise) erforscht werden soll oder vielmehr von selbst sich bewähren muß.

Die unvermittelte Gotteserkenntniß.

1. Ursprung und Natur der natürlichen Gotteserkenntniß. Es ist eine bekannte, durch die linguistischen, ethnologischen, kulturgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Studien der Gegenwart immer mehr sich bestätigende Thatsache, daß es niemals ein Volk, niemals ein Zeitalter gegeben habe, dem die Gottesidee ganz fremd geblieben wäre; mögen auch in Bezug auf einzelne Menschen oder allenfalls auch einzelne Stämme sich manche Bedenken erheben lassen, so darf doch mit aller Zuversicht behauptet werden, daß im

[1]) Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile. S. Th. 1. q. 2. a. 2. ad 1.

allgemeinen ein mehr oder weniger ausgebildetes Gottesbewußtsein von jeher Gemeingut der Menschheit war.

Diese Thatsache hat zu verschiedenen unhaltbaren Erklärungsversuchen Anlaß gegeben, die wir hier nicht weitläufiger besprechen wollen, aber doch auch nicht ganz umgehen können. Es handelt sich hiebei vorzüglich darum, das Wahre vom Falschen zu sondern.

Der Traditionalismus. Die erste Kenntniß von Gott erhält der Mensch in der Regel von seiner Umgebung, durch fremde Belehrung. Jene, die gar nichts von Gott oder Göttlichem gehört und nur durch eigenes Nachdenken, durch eigene Geistesentwickelung den ersten Gedanken an ein göttliches Wesen erlangt hätten, dürften sehr bald gezählt sein. Dadurch könnte man auf die Vermuthung geführt werden, daß äußere Mittheilung die einzige Quelle der in der Menschheit verbreiteten Gotteserkenntniß sei und daß diese demnach zuletzt auf eine traditionell vererbte Uroffenbarung zurückgeführt werden müsse; und zwar um so mehr, da die geistige und religiöse Verkümmerung jener Menschen, die von der sprachlichen Ueberlieferung abgeschnitten sind, wie die Taubstummen, die erwähnte Voraussetzung zu bestätigen scheint. Das ist, wie bekannt, die Ansicht der Traditionalisten. Der Traditionalismus enthält gleich so vielen anderen irrthümlichen Theorien und Systemen manches Wahre nebst vielen Einseitigkeiten, Uebertreibungen und falschen Voraussetzungen. Daß die Sprache auf die Entwickelung des Denkvermögens einen unberechenbaren Einfluß übt und dem Geiste eine Fülle von Ideen vermittelt, zu denen der Einzelne aus sich niemals oder nur sehr langsam gelangen würde, unterliegt keinem Zweifel; sie leistet dieß nicht blos als Vehikel des Unterrichtes, sondern zum Theil schon vermöge ihrer eigenen Ausbildung, welche die Spuren Jahrhunderte und Jahrtausende langer Geistesarbeit ganzer Völker an sich trägt. Es wäre allerdings ein Unsinn zu behaupten, daß der sprachliche Ausdruck eine Idee von außen unmittelbar mittheile; aber er veranlaßt den Geist zu ihrer Bildung, und das gilt namentlich auch von jenen Ideen, die auf das Uebersinnliche und Göttliche Bezug haben. Denken wir uns einen hinreichend entwickelten Knaben, dem zum ersten Male der Ausdruck „unendlich" begegnet; er ist ihm augenblicklich einigermaßen verständlich, nicht etwa deßhalb, weil er bereits früher an das Unendliche gedacht hat, sondern weil der Ausdruck selbst durch seine Zusammensetzung

ihn zur Bildung der entsprechenden Idee veranlaßt. Auch die Bildung der allerersten intellektuellen Begriffe wird durch die Sprache gefördert, nämlich in Folge des Einflusses, welchen die zuerst aufgefaßten Bezeichnungen concreter Gegenstände zunächst auf das sinnliche Combinationsvermögen und durch dieses weiter auf die Weckung der intellektuellen Thätigkeit ausüben.

Wie die gesellschaftliche Communikation die Weckung der Ideen zum Theil bedingt, zum Theil unterstützt und beschleunigt, so trägt sie auch viel dazu bei, sie in die Ueberzeugung der Völker tiefer einzusenken. Der Einzelne mag einen Gedanken noch so einleuchtend finden, er kann ihm doch manchmal mit einem gewissen Mißtrauen begegnen oder ihm wenigstens seine unbedingte Beistimmung versagen, wenn nicht die allgemeine Anschauung beruhigend auf die individuelle Ueberzeugung zurückwirkt. Ich will damit keineswegs sagen, daß die allgemeine Uebereinstimmung die objektive Gewißheit erst hervorbringt, wiewohl sie ohne Zweifel zur innern Evidenz der Sache noch einen äußern indirekten Beweisgrund hinzubringt, aber sie trägt doch dazu bei, die subjektiven Hindernisse zu beseitigen und willkürliche Schwankungen zu unterdrücken.

Was speciell die Gottesidee betrifft, kann nicht geleugnet werden, daß ihre Entwickelung dem Einzelnen verhältnißmäßig bedeutend erschwert wäre, wenn die sprachliche Mittheilung oder überhaupt die gesellschaftliche Anregung ihn in keinerlei Weise darauf hinleiten würde. Aus der großen Leichtigkeit, womit das Kind den dießbezüglichen Unterricht gewöhnlich auffaßt, können keine weittragenden Schlüsse gezogen werden; denn manche Idee, die jetzt in Folge des Unterrichtes jedem Schüler geläufig ist, war früher auch den scharfsinnigsten und strebsamsten Geistern vollständig unzugänglich geblieben. Wir treten durch diese Darlegung in keinen Gegensatz zur Lehre der hl. Schrift von der Unentschuldbarkeit der Gott verkennenden Menschheit, da wir nur von einer verhältnißmäßigen Erschwerung reden und die Offenbarung den Menschen nicht losgetrennt von der gesellschaftlichen Anregung auffaßt, die einerseits zwar oft sehr nachtheilig wirken kann, andererseits aber doch den Geist auf die religiösen Fragen hinlenkt und an ihre Wichtigkeit erinnert.

Soviel kann man dem Traditionalismus unbedenklich zugeben. Er geht aber weit darüber hinaus und versteigt sich zu ganz unbe-

rechtigten Folgerungen sowohl bezüglich der Abhängigkeit des Begriffes vom sprachlichen Ausdrucke, als auch bezüglich des Ursprungs der religiösen und moralischen Vorstellungen und Erkenntnisse. Wäre die Idee Gottes, um bei diesem Punkte allein stehen zu bleiben, dem Geiste nur von außen mitgetheilt, so wären ihre allgemeine Verbreitung und beständige Erhaltung durch den Lauf der Jahrhunderte, die unverwüstliche Zähigkeit, womit die Menschheit daran festhält und ihr dominirender Einfluß ganz und gar unerklärlich. Die vielerlei Wechselfälle und Zeitströmungen würden sie sehr bald bei den meisten Völkern verwischt oder wenigstens aller Spannkraft beraubt haben. Ich will nicht in Abrede stellen, daß die Gottesidee seit der Uroffenbarung beständig bei der Menschheit erhalten blieb, wenn auch meistens in verzerrter Gestalt, und daß darum die letztere niemals darauf angewiesen war, sie in jeder Beziehung neu zu entwickeln oder sie gleichsam erst zu entdecken; aber es ist gewiß, daß diese beständige Erhaltung nicht der Tradition als solcher allein zuzuschreiben sei, sondern in der Natur des Menschen selbst ihren Grund habe.

Auf die Taubstummen kann man sich nicht berufen. Mag es auch in der Regel ziemlich schlimm mit ihnen bestellt sein, so gibt es doch Ausnahmen, und eine einzige Ausnahme würde genügen, um die einseitigen Behauptungen der Traditionalisten umzustoßen. Wir kennen den religiösen Zustand solcher Unglücklichen nur aus den Aussagen derjenigen, welche durch künstlichen Unterricht ihrer Unwissenheit entrissen wurden; diese standen aber meistens in den frühesten Jugendjahren und konnten darum über den Stand der religiösen Begriffe im reifern Alter nichts bezeugen. Jedenfalls befinden sich die Taubstummen nicht im normalen Zustande und deßhalb ist es ganz unzuläßig, aus ihren Verhältnissen eine allgemein giltige Regel zu entnehmen. Die These der Traditionalisten würde übrigens selbst dann noch der Bestätigung entbehren, wenn es ihnen gelänge, den Nachweis zu liefern, daß es auch normal entwickelte und gebildete Menschen gebe oder geben könne, die zur Gottesidee nicht von selbst sich emporzuringen vermögen; denn wenn es auch nur wenigen bevorzugten Geistern gegönnt wäre, sich derselben zu bemächtigen, so könnte sie ja durch sie zu einem Gemeingute der Menschheit werden, wie dies auch bei so manchen andern Ideen der Fall ist. Etwas Traditionelles liegt überhaupt den

meisten Anschauungen zu Grunde, ohne daß wir deßhalb genöthigt wären auf eine Urtradition zurückzugehen.

Wenn der Traditionalismus in seiner schrofferen Gestaltung so weit geht, daß er die Tradition zur einzigen Quelle der Gewißheit erhebt und der Vernunft sogar die Fähigkeit abspricht, das Dasein Gottes wenigstens nachträglich, unter Voraussetzung der Uroffenbarung und der daraus geschöpften ersten Kenntniß des Göttlichen, zu beweisen, so ist die natürliche Gotteserkenntniß jeglicher Bürgschaft beraubt; die Wahrheit der überlieferten Gotteserkenntniß müßte in diesem Falle einfach vorausgesetzt und auf gutem Glauben angenommen werden.

In diametralem Gegensatz zur Ansicht der Traditionalisten, wonach das Gottesbewußtsein dem Menschen nur von außen zugeführt ist, behaupteten nicht wenige Gelehrte bis in die neueste Zeit theils aus philosophischen theils aus theologischen Gründen, daß die Erkenntniß Gottes dem Menschen ursprünglich einwohne und im eigentlichen Sinne angeboren sei. Diese Ansicht ist kaum weniger einseitig als die vorige. In einem gewissen Sinne muß die Erkenntniß Gottes ohne Zweifel als angeboren, ursprünglich, von der Natur selbst gegeben betrachtet werden. Sie verdient eine solche Bezeichnung erstens insofern, als sie nicht blos von außen, durch positive Offenbarung oder durch ein besonderes Gnadengeschenk, mitgetheilt ist, sondern der dem Menschen von Natur aus eigenen Anlage entspringt[1]); noch mehr aber deßhalb, weil sie keine wissenschaftliche Bildung und kein methodisches Denken voraussetzt, auch keine besondere Anstrengung erfordert, sondern mit den allen Menschen von Natur aus eigenen Mitteln auf Grund der allgemeinen Vernunftprincipien verhältnißmäßig leicht erworben werden kann[2]). Es ist damit nicht gesagt, daß der Proceß der Aneignung an und für sich sehr einfach sein müsse. Was ist z. B. an sich complicirter als die Menge der Combinationen und Reflexionen, welche

---

[1]) „Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid, unde potest perveniri ad cognoscendum Deum esse". S. Thom. De Ver. q. 10. a. 12. ad 1.

[2]) „Dei cognitio nobis dicitur innata esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse." Id. in Boet. de Trin. prooem. q. 7. a. 3. ad 6.

die erste Aneignung der Sprache in der Kindheit voraussetzt, und doch werden alle Schwierigkeiten von jedem auch noch so schwach begabten Kinde mit staunenswerther Leichtigkeit bewältigt, aus dem Grunde, weil die Natur eine Fülle von Mitteln darbietet und selbst unablässig zu deren Anwendung drängt und treibt. Aehnlich verhält es sich mit dem natürlichen Gottesbewußtsein. Man darf nicht denken, daß es gerade immer so leicht und gleichsam über Nacht wie eine Pflanze im Sande sich einwurzele; aber es ist von Natur aus dafür gesorgt, daß die Seele von allen Seiten die mannigfaltigsten Anregungen erhält und so unwillkürlich veranlaßt wird, die zur Erlangung und Befestigung der primitivsten Gotteserkenntniß nothwendigen Akte zu setzen. Insoferne also das Gottesbewußtsein in solcher Weise naturgemäß, in Folge der ursprünglichen Beanlagung des Geistes und der seinen Fähigkeiten ureigenen Richtung allmählig erworben wird, und gleichsam von selbst sich herausbildet, kann es als angeboren bezeichnet werden. Versteht man aber die Lehre von der angeborenen Gotteserkenntniß im eigentlichen und strengen Sinne, wie es von Seite jener Gelehrten geschieht, so ist sie ganz unzulässig; sie kann weder philosophisch, noch theologisch begründet werden, erweist sich vielmehr als offenbar falsch.

Es handelt sich bei dieser Frage um ein Zweifaches, um die Entstehung der Idee Gottes und die Erlangung der Gewißheit von seiner Existenz[1]).

---

[1]) Tournely, ein eifriger Vertheidiger der Lehre von der angeborenen Gotteserkenntniß, sagt: Quaestio igitur in eo unice (sic!) versatur, utrum sine praevio discursu ex ratiocinio, tametsi facili et unicuique obvio, ex sola ipsa terminorum apprehensione intelligat mens sana et attenta Deum esse? Curs. theol. t. 1. q. 1. a. 1. Woher die apprehensio terminorum? Dr. v. Kuhn dagegen, der sich in mancher Hinsicht, — in mancher Hinsicht, sage ich, — auf den Standpunkt Jakobi's stellt, betrachtet die Idee Gottes als ursprünglich und unmittelbar, läßt aber die Erkenntniß Gottes überhaupt und insbesondere die Erkenntniß dessen, daß Gott ist, nur mittelst der denkenden Weltbetrachtung sich vollziehen. Dogm. 2. Aufl. 1. Bd. 2. Abthl. Wie von dieser Anschauung aus die theologische Erkenntniß ein „Vernunfterfahrungswissen" (S. 608) genannt werden kann, ist nicht leicht einzusehen. Wir werden später auf die Ansicht des geistreichen und berühmten Theologen zurückkommen.

Woher stammt die Idee? Ist sie nur ein Erzeugniß des abstrahirenden und reflektirenden Denkens, so kann die Erkenntniß des Daseins Gottes ebensowenig angeboren heißen als etwa die Kenntniß der allereinfachsten Elementarsätze der Arithmetik. Behauptet man aber, daß sie von Anfang an im Geiste vorhanden sei oder unabhängig von objektiven Erkenntnißmomenten nach einem immanenten Gesetze von selbst sich entwickele, so ist der Beweis hiefür zu liefern; und wie soll das gelingen? Auf die Erfahrung kann man sich gewiß nicht berufen. Wir haben thatsächlich die erste Kenntniß von Gott durch den Unterricht empfangen und sie dann nach Maßgabe der fortschreitenden Bildung immer weiter entwickelt und vervollkommnet, und somit ist von dieser Seite ihre Ursprünglichkeit nicht constatirt. Die Beschaffenheit der Idee an sich betrachtet kann ebenfalls nichts beweisen. Mit Unrecht wird die Möglichkeit einer durch Ableitung vermittelten Bildung dieser Idee bestritten. Der Begriff Gottes kann allerdings nicht unmittelbar und formell aus den geschaffenen Dingen abstrahirt werden, weil er in diesem Falle nur Endliches zum Inhalte haben könnte. Das hindert aber nicht, daß er mit Hilfe abstrahirter Begriffe gebildet werde. Pflegen wir Begriffe, die ihren ersten Ursprung der Betrachtung der Sinnenwelt verdanken, in entsprechender Modifikation auf das Geistige zu übertragen, warum sollen wir nicht in ähnlicher Weise der aus dem Endlichen genommenen Begriffe uns bedienen können, um uns eine analoge Vorstellung von dem Unendlichen zu bilden? Die Bestimmungen, die wir im Begriffe Gottes zusammenfassen, tragen denn auch wirklich das Gepräge einer durch Abstraktion vermittelten Bildung in unverkennbarer Weise an sich. Nicht ein einziges Bestimmungsmoment verleugnet diesen Ursprung. Wir haben nun einmal keinen andern Weg, das Wesen Gottes uns irgendwie denkbar zu machen, als die Verwendung der dem Endlichen entlehnten Vorstellungen, die wir in analoger Weise, unter Voraussetzung einer jede Beschränktheit schlechthin ausschließenden und alles Denkbare eminent übersteigenden Vollkommenheit, auf das Unendliche übertragen, mit dem Bewußtsein, daß sie es nur äußerst unvollkommen nach der Spiegelung menschlicher Auffassung wiedergeben. Daraus folgt zwar nicht absolut nothwendig, daß die Idee Gottes nicht unmittelbar im Geiste von Gott hervorgebracht oder durch die Natur selbst gegeben sei, aber es entfällt doch jeder

Zweite Frage. **Ist bei der Aneignung der Gotteserkenntniß nur der Verstand thätig und ist es überhaupt möglich, durch Verstandesthätigkeit, durch betrachtendes, reflektirendes und ratiocinirendes Denken die allererste Gotteserkenntniß zu erlangen?**

Wir haben schon oben bemerkt, daß die ganze Natur des Menschen auf das Gottesbewußtsein angelegt sei, oder vielmehr, daß wir dieses nothwendig voraussetzen müssen. Demgemäß können wir auch von vornherein annehmen und die Erfahrung bestätiget es, daß bei der Aneignung der Gotteserkenntniß in gewisser Hinsicht nicht blos der Verstand, sondern auch die übrigen Seelenkräfte sich betheiligen oder wenigstens oft in ihrer Weise dazu mitwirken. Die Gottesidee selbst kann, wie gezeigt wurde, nur als intellektuelle Vorstellung betrachtet werden, und es kann auch nicht zweifelhaft sein, daß nur das intellektive Erkenntnißvermögen eigentliches Subjekt der das Dasein Gottes betreffenden Erkenntniß sei und daß die Gewißheit von jener Wahrheit durch Anwendung der Vernunftprincipien, durch Vernunftgründe und Vernunftschlüsse vermittelt werden müsse. Aber nicht weniger gewiß ist es, daß das intellektive Erkenntnißvermögen bei der Aneignung des natürlichen Gottesbewußtseins, wie es in der ganzen Menschheit sich vorfindet, keine isolirte Rolle spielt, sondern daß auch die übrigen Seelenkräfte verschiedenartig, vorbereitend, drängend und treibend, oder wie immer dabei mitwirken. Auf welche Weise dieses geschehe, wird sich von selbst aus dem Verlaufe unserer Erörterung ergeben.

Gegen die Möglichkeit, durch Betrachtung und Reflexion zur Kenntniß Gottes zu gelangen, werden verschiedene Einwendungen erhoben; sie kann aber vom dogmatischen Standpunkte aus mit Rücksicht auf Röm. 1, 20. wohl kaum in Zweifel gezogen werden; und auch philosophisch betrachtet läßt sie nicht schwer sich beweisen. Die Gottesbeweise vermitteln uns nicht blos die Kenntniß vom Dasein Gottes, sondern auch die dem Menschen mögliche Erkenntniß seines Wesens; wir haben nichts aus der unmittelbaren Anschauung; was wir von Gott wissen, ist alles, um noch einmal daran zu erinnern, den auf die innere und äußere Erfahrung sich stützenden Reflexionen und Folgerungen zuzuschreiben. Es ist nun allerdings weit leichter, durch Argumentationen sich zu einer Erkenntniß den Weg zu bahnen, wenn das Ziel schon einigermaßen bekannt

ist, als im entgegengesetzten Falle; aber es ist auch in diesem wenigstens nicht unmöglich, da ja mannigfache Beobachtungen, die sich von selbst aufdrängen, unwillkürlich darauf hinleiten können, — eine Bedingung, für welche hinsichtlich der Erkenntniß Gottes mehr als hinreichend gesorgt ist. Die Einwendung, daß „derjenige, welcher von Gott noch gar nichts weiß, durch Naturbetrachtung nicht so leicht dazu kommen wird, sie als Werk Gottes aufzufassen — als Werk dessen, von dem er noch nichts weiß", mag sehr verfänglich scheinen, ist aber nicht schwer zu beantworten. Muß denn die Betrachtung der Natur dem vernünftigen Menschen nicht die Frage aufdrängen: Wessen Werk ist sie? Ist aber einmal diese Frage gestellt, so liegt auch die Einsicht nicht ferne, daß sie auf einen höhern überweltlichen Urheber zurückweist, und damit ist schon die Grundlage zur Entwickelung der Gottesidee gewonnen.

Die Gründe, welche für die entgegengesetzte Ansicht geltend gemacht werden können, hat besonders wieder Ulrici ausführlicher dargelegt und erörtert. Er sagt unter anderem: „So gewiß das Kind die Sinnesperception von Roth, Hart 2c. erst haben muß, bevor es das Bewußtsein und die Gewißheit vom Dasein eines ihr entsprechenden Gegenstandes gewinnen kann, so gewiß setzt jede Argumentation, jede mittel- oder unmittelbare Gewißheit vom Dasein Gottes den Gedanken Gottes — wenn auch zunächst als bloße Gefühlsperception — voraus. . . . Der erste Mensch, in dessen Bewußtsein die Idee Gottes auftauchte, konnte daher weder durch Betrachtung der Natur noch durch Reflexion auf sein eigenes Wesen, seine Bedürfnisse, Wünsche, Neigungen, noch durch irgend eine Argumentation zu ihr gelangen. Man prüfe die verschiedenen Beweisführungen, die zur Stütze des religiösen Glaubens aufgestellt worden sind: von welchen Prämissen sie auch immer ausgehen, die Prämissen setzen entweder stillschweigend die Idee Gottes voraus, oder sie führen zu ihr nur mittelst einer bestimmten Verknüpfung der Elemente des Beweises, und in diesem Falle setzt wiederum diese Verknüpfung die Idee Gottes als bereits vorhanden voraus" (A. a. O. S. 764 f.).

In dieser Argumentation wird zwischen ursprünglichen und abgeleiteten, einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen nicht unterschieden. Handelt es sich um eine ursprüngliche und einfache Vorstellung, wie z. B. die vom Sein, Roth u. s. w., so ist es von selbst klar, daß kein argumentirendes Denken sie hervorrufen kann. Anders aber verhält es sich mit den abgeleiteten und zusammengesetzten Vorstellungen. Es kann z. B. das Causalitätsprincip den Geist zu mancherlei Reflexionen und Combinationen veranlassen, um durch Ableitung und Zusammensetzung einen Begriff für die noch unbestimmte Ursache zu finden, welcher der durch jenes Princip be-

dingten Correlation zu der bereits bekannten Wirkung angemessen ist. Man muß dabei auch wohl unterscheiden, ob ein adäquater, oder nur ein analoger Begriff gesucht werde. Bei unserer Frage handelt es sich um einen analogen; zur Bildung eines solchen ist aber nichts weiter erforderlich, als daß wir die der Analogie zu Grunde liegenden Vorstellungen haben und durch entsprechende Prämissen veranlaßt werden, sie in analoger Weise zur Bildung eines neuen Begriffes zu gebrauchen. Fehlt es uns nun vielleicht in Betreff der Idee Gottes an diesen Erfordernissen? Dann würden wir überhaupt gar keine Vorstellung von Gott uns zu machen im Stande sein. Man gibt zu, daß zur Ausbildung, Verdeutlichung und Vervollkommnung der Gottesidee die Naturbetrachtung nothwendig sei; aber was bleibt uns denn übrig, wenn wir alles, was wir auf diesem Wege gewonnen haben, hinwegnehmen? Vielleicht das Gefühl eines „geheimnißvollen Etwas"? Was würde uns das nützen? Ich sehe nicht ein, warum ein so unbestimmtes Gefühl geeigneter sein soll uns zur Ausbildung der Gottesidee verhilflich zu sein, als z. B. der Begriff der ersten Ursache, zu dem uns das Causalitätsprincip von selbst hinleitet. Woher wüßten wir am Ende, daß all' das, was wir aus der Naturbetrachtung erschließen, auf jenes dunkel gefühlte Etwas Bezug hat?

Freilich, wenn wir bei unsern Schlüssen immer schon in vorhinein das Ziel vor Augen haben müßten, wenn es keine ungesuchten Folgerungen gäbe, wenn es sich niemals um die Erkennung, sondern immer nur um die Bewahrheitung des Schlußsatzes handeln würde, dann müßten wir gänzlich darauf verzichten, aus der Betrachtung der Natur zur Erkenntniß ihres Urhebers vorzudringen und durch Reflexion uns die Vorstellung eines göttlichen Wesens zu bilden; aber wer weiß nicht, daß wir tagtäglich aus verschiedenen Anlässen, ohne Reflexion, ohne Absicht, die mannigfaltigsten Schlüsse machen? Etwas anderes ist eine einfache Schlußfolgerung, etwas anderes eine Beweisführung; jede Schlußfolgerung bildet einen Beweis, aber nicht jede ist eine Beweisführung, d. h. eine auf ein vorbestimmtes Ziel hin gerichtete Schlußfolgerung oder Schlußreihe.

Versteht man die Gotteserkenntniß in ihrem vollen Sinne, nämlich nicht blos als Idee Gottes, sondern als eine mit Gewißheit verbundene Erkenntniß ihrer objektiven Wirklichkeit, so braucht es nach dem früher Gesagten keines weitern Beweises, daß wir nur durch Naturbetrachtung (das Wort im weitesten Sinne genommen) zu einer solchen Erkenntniß gelangen können. Ohne Erfahrung können wir keine wirkliche Existenz erkennen; gibt es also kein unmittelbares Schauen oder Erfahren Gottes, so bleibt uns nichts Anderes übrig, als daß wir aus dem objektiv nothwendigen Zusammenhange der in unsere Erfahrung fallenden Objekte mit einem

aus sich existirenden Wesen auf das wirkliche Dasein eines solchen Wesens schließen.

Es kann also kein Zweifel darüber stattfinden, daß die Naturbetrachtung durch sich zur Erkenntniß Gottes führen kann. Dadurch ist aber die Thatsache des allgemeinen Gottesbewußtseins der Menschheit noch nicht erklärt. Wir haben weiter zu zeigen, wie es kommt, daß die Menschheit unwillkürlich, von der Natur selbst geleitet und gleichsam gezogen, zur Gotteserkenntniß gelangt und daß das Gottesbewußtsein das geistige Leben der Menschheit so ganz durchtränkt und als der wichtigste Faktor der culturgeschichtlichen Entwickelung von selbst sich aufdrängt.

Der Grund liegt einerseits in der Natur und Richtung der menschlichen Geisteskräfte, andererseits in der Fülle von Anhaltspunkten und Anregungen, welche die ganze Schöpfung als natürliche Offenbarung Gottes (objektiv betrachtet) dem Menschen darbietet.

Gott ist weder das Formalobjekt der natürlichen Geisteskräfte, ohne welches schlechthin keine Bethätigung derselben stattfinden kann, wie das Wahre im allgemeinen für den Intellekt, und das Gute im allgemeinen für das Strebevermögen, noch das erste und unmittelbare Materialobjekt; — dies muß gegen den Ontologismus durchaus festgehalten werden; Erkennen und Wollen des Menschen gehen nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben —; die Gotteserkenntniß gehört auch nicht zu jenen ersten naturnothwendigen Akten des Geistes, die allen übrigen als Grundlage dienen, wie z. B. die Erkenntniß der ersten Principien; das aber ist unleugbar, daß schon die ursprünglichsten Erkenntnisse und Willensakte wenigstens implicite eine Beziehung zu Gott enthalten. So verhält es sich z. B. mit dem Princip vom zureichenden Grunde und dem ihm untergeordneten Causalitätsgesetze. Das Causalitätsprincip besagt zunächst nur, daß jede Wirkung eine Ursache haben müsse. Da aber vermöge der ontologischen Ordnung keine Reihe von Ursachen ohne eine letzte möglich ist, schließt die Erkenntniß des Causalitätsgesetzes keimartig die Erkenntniß einer ersten Ursache in sich, nicht etwa als Voraussetzung, wie Ulrici lehrt, sondern als Folge, vermöge des ontologischen Zusammenhanges. (In der ontologischen Ordnung geht die erste Ursache voraus; die Erkenntnißordnung aber fordert nothwendig zuerst die

Erkenntniß der Ursächlichkeit, bevor die Beziehung der Ursachen zu einer ersten erkannt werden kann). Etwas Aehnliches muß von den ersten Willensakten gesagt werden, wie später noch gezeigt werden soll.

Zugleich ist aber auch in den Vermögen selbst die entsprechende Tendenz, um so mich auszudrücken, der förmlichen Gotteserkenntniß entgegenzuarbeiten.

Betrachten wir zuerst die Vernunft als das eigentliche Princip der Gotteserkenntniß. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir als die vorzüglichsten hier in Betracht kommenden Vernunfttriebe nebst dem Wissenstriebe das damit zusammenhängende Bedürfniß überall Einheit zu suchen und den im Erkenntniß- und Strebevermögen wurzelnden Idealisirungstrieb[1]) bezeichnen. Ohne mit den zwei letztern uns weiter zu befassen, wollen wir nur über den Wissenstrieb Einiges bemerken. Der Wissenstrieb geht naturgemäß auf Erforschung von Grund und Ursache, und es scheint ganz selbstverständlich, daß er den Geist nicht ruhen lasse, bis er bei der absolut letzten Ursache angelangt ist. Allein man könnte dagegen einwenden, daß der Wissenstrieb meistens nicht sehr stark ist und über die nächsten auf der Oberfläche liegenden Ursachen nur die allerwenigsten hinausführt. Zudem kann nur eine mit Zweck und Methode angestellte Forschung die entfernteren Ursachen ausfindig machen. Um die Nichtigkeit dieser Einwendung zu erkennen, beachte man zuerst, daß es sich hier nicht um eine *wissenschaftliche* Erkenntniß handelt, sondern um eine *natürliche*, die noch dazu anfangs sehr dunkel und unvollkommen sein kann; man beachte dann weiter, daß ein großer Unterschied stattfindet zwischen den entfernteren Mittelursachen und der letzten Grundursache. Die Vernunft erkennt ebenso unmittelbar, daß es keine Ursache geben kann ohne letzte, wie sie einsieht, daß jede Wirkung eine Ursache haben muß; die Mittelursache dagegen kommt nur hypothetisch in Betracht; an und für sich könnte die nächste oder zweitnächste auch die letzte sein. Darum kann auch der Geist aus jeder Wirkung ohne Rücksicht auf die verschiedenen Mittelursachen auf die Existenz einer letzten Ursache

[1]) Wir nehmen diesen Ausdruck nicht in seinem gewöhnlichen Sinne, sondern verstehen darunter den Trieb, das Urbildliche und Normgebende alles Seins und Thuns zu erfassen.



schließen, und wenn er auch erkennt, daß die nächste Ursache einer bestimmten Wirkung mehrere andere voraussetzt, so ist es doch keineswegs nothwendig, die Mittelursachen einzeln zu kennen, um wenigstens im Allgemeinen das Dasein einer letzten die ganze Reihe bedingenden Grundursache mit vollster Gewißheit behaupten zu dürfen. Aber nicht blos die Existenz, sondern auch die Beschaffenheit der letzten Ursache ist in gewisser Hinsicht leichter zu erkennen, als die der entfernteren Mittelursachen. Denn ein und dieselbe Wirkung kann oft möglicher Weise von verschiedenen Ursachen herrühren, so daß nur eine genaue experimentelle Forschung die wirkliche Ursache zu ermitteln vermag; dazu kommt, daß bei der einfachsten Wirkung meistens wenn nicht immer sehr viele theils coordinirte, theils subordinirte Ursachen zusammenwirken, und sich nach rückwärts immer mehr verzweigen und verschlingen. Dagegen kann die Vernunft zur Einsicht gelangen, daß die schlechthin letzte Ursache des ganzen Weltdaseins nur Eine sei und darum alle in der Welt sich offenbarenden Vollkommenheiten in irgend einer Weise besitzen müsse, speciell jene, die sie am höchsten Produkte, am Menschen nämlich, entdeckt. Aus dem Begriff der Mittelursache kann ferner nichts geschlossen werden, als daß sie eben abhängig ist, wie die nächste, während aus dem Begriffe der letzten von selbst ihre Unabhängigkeit und Unbedingtheit, und daraus weiter ihre wesentliche Superiorität über alle andern Wesen sich ergibt.

Man sage nicht, dies seien lauter apriorische Deduktionen, die an der Erfahrung sich nicht erproben. Dieser Einwurf ist sicher im Munde derjenigen ganz unberechtigt, die andererseits behaupten, daß der Menschheit im ersten Bildungsstadium das Theologisiren eigen sei, indem sie aus Unkenntniß der nächsten (natürlichen) Ursachen eine übernatürliche voraussetze und Alles auf Gott zurückführe. Sicherlich ist der Menschheit von Natur aus das Theologisiren eigen; das kommt aber nicht blos aus der Unkenntniß der nächsten Ursachen, sondern unter Anderem aus der nothwendigen Voraussetzung einer letzten absoluten Ursache, von der zuletzt alles abhängt, mögen der Mittelursachen mehrere sein oder wenigere. Aus dem natürlichen Zuge zu „theologisiren“ soll man, wenn man vernünftig sein will, die Folgerung ziehen, daß Gott wirklich existirt und als Urheber der Natur jenen Zug in die Brust des Menschen gelegt hat.

Hinsichtlich der Einheit des höchsten Wesens, das sich als die nothwendige Voraussetzung alles Bestehenden erweist, wird mit Unrecht oft die Behauptung aufgestellt, daß der Monotheismus erst allmählig aus dem Polytheismus hervorgegangen. Man kann keinen einzigen historischen Beweis für diese Behauptung bringen. Die ältesten uns bekannten Religionen weisen vielmehr unverkennbar auf einen ursprünglichen Monotheismus hin. Dies hat namentlich hinsichtlich der altindischen Veda-Religion Max Müller in seinen Essays ausführlich nachgewiesen. „Der Monotheismus — das ist sein Urtheil — ist dem Polytheismus vorausgegangen und durch den polytheistischen Nebel in den Vedas bricht die Erinnerung an einen unendlichen Gott hindurch.“ Der genannte Forscher erklärt sich überhaupt sehr entschieden gegen die Ansicht von der Ursprünglichkeit des Polytheismus. „Diejenigen, die im Polytheismus die natürlichste Entwickelung des religiösen Gefühls sehen, vergessen, daß ein mehr oder minder bewußter Theismus jedem Polytheismus vorhergehen muß[1]“. Er glaubt aber den ursprünglichen in der religiösen Natur des Menschen begründeten Theismus nicht eigentlich als Monotheismus bezeichnen zu sollen, weil dieser den ausgesprochenen Gegensatz zum Polytheismus in sich schließe (?), sondern einfach als Theismus oder Henotheismus. „Es gibt eine Art Monotheismus, den man besser als Theismus oder Henotheismus bezeichnen würde und der jedem Menschen angeboren ist. Was den Menschen von allen andern Geschöpfen unterscheidet, und ihn nicht nur über das Thier erhebt, sondern ihn einer blos natürlichen Existenz gänzlich entrückt, ist das Gefühl seiner Kindschaft, das dem Menschen angeboren und von der menschlichen Natur nicht zu trennen ist. Dies Gefühl kann sich auf die verschiedenste Weise äußern, aber wie immer es sich äußert, ist es durchweht von der unauslöschlichen Ueberzeugung: Er hat uns geschaffen, nicht wir uns selbst“[2]).

Viktor v. Strauß betrachtet es ebenfalls als eine unbestreitbare Thatsache, daß ursprünglich der Monotheismus allgemein herrschend war. Er bringt Belege aus verschiedenen bewährten Forschern der Neuzeit und schließt mit den Worten: „In dem Vorstehenden haben wir gesehen, daß alle ältesten Völkerreligionen, über welche wir sichere Urkunden besitzen, auf ein ursprünglich einheitliches Gottesbewußtsein, auf eine monotheistische Urreligion hinweisen. Bei den Chinesen hatte sich dieselbe unzerstört, obgleich in abgeminderter, abgeblaßter Gestalt erhalten, die Eranier hatten sie von völligem Untergange sich zu retten und wieder zu gewinnen gesucht und diejenigen Völker, bei denen sie sich in Polytheismus zersetzte, hatten sich von ihr um so mehr bewahrt, je näher sie der Urzeit standen. Je höher man aber in diese Urzeit zurückgeht, desto enger müssen die Völkerkreise zusammenrücken, desto mehr in einander aufgehen, bis man endlich

---

[1]) Essays S. 306. — [2]) Ebd. S. 305.

bei einem noch unzertheilten Urgeschlechte anlangt, welches wir nach allem früher Erörterten im kräftig lebendigen Besitz jener Urreligion denken müssen"[1]).

Die in der Vernunft selbst begründete Richtung des menschlichen Geistes auf die Erkentniß Gottes wird noch mehr gehoben und gekräftigt durch die dem Strebevermögen eigene Bethätigung. Daß der Wille Theil hat an der bewußten und freien Forschung nach dem Göttlichen, muß hier unerwähnt bleiben; auch das Verhältniß der Willensfreiheit zur subjektiven Ueberzeugung soll anderswo zur Sprache kommen. Hier nehmen wir das Strebevermögen in seinem weitesten Sinne, indem wir auch die Gefühle darunter begreifen. Diese, speciell die religiösen Gefühle, sind es, auf die wir zuerst unsere Aufmerksamkeit richten wollen.

Man spricht gegenwärtig sehr viel von der Anlage zur Religion oder dem Religionsvermögen. Versteht man darunter die dem Menschen im Gegensatze zum Thiere zukommende Befähigung zur Religion, so läßt sich dagegen nichts einwenden; denkt man aber an ein besonderes Vermögen (wenn auch nicht gerade im Sinne der „ältern" Psychologie), das dem intellektuellen und sittlichen Gebiete selbständig gegenübersteht, so ist zu bemerken, daß die Religion alle Fähigkeiten des Menschen in Anspruch nimmt und alle Gebiete des menschlichen Lebens umfaßt, und daß darum auch nicht füglich von einem besondern Religionsvermögen die Rede sein kann. Gleichwohl läßt sich nicht leugnen, daß dem Menschen specifisch religiöse Triebe und Bedürfnisse zukommen, die in gewisser Hinsicht eine eigene Sphäre für sich bilden, unter verschiedenen Verhältnissen und bei verschiedenen Völkern verschiedenartig sich äußern, oft gräßlich entarten und verwildern, aber kaum jemals sich gänzlich zurückdrängen lassen. Nicht blos die mannigfaltigen gottesdienstlichen Einrichtungen, Gebräuche und Handlungen der Völker, sondern auch der Aberglaube mit all' seinen Auswüchsen, die Mantik, die Zauberei, der Geisterkult und ähnliche Erscheinungen können als Bestätigung jener Thatsache angesehen werden; auch diesen fehlerhaften Kundgebungen liegen wirkliche Bedürfnisse der Natur und zwar Bedürfnisse religiöser Art zu Grunde, nur daß sie in verkehrter Weise befriediget werden und deßhalb oft zu den schauerlichsten Mißbräuchen Anlaß geben.

[1]) A. a. O. S. 38.

Die religiösen Bedürfnisse, von denen hier die Rede ist, wurzeln vorzüglich in dem Gemüthe; es soll aber nicht geleugnet werden, daß sie auch in das Bereich des höhern Vernunftlebens fallen. Sie haben die Bestimmung, den Verkehr mit Gott, dessen Kenntniß vorausgesetzt, allseitig zu fördern und zu befestigen, und den ganzen Menschen unwillkürlich in das religiöse Leben hinein zu ziehen. Sie haben aber auch die Bestimmung, ein Suchen Gottes einzuleiten, theils dadurch, daß sie die Seele antreiben, alle Spuren, die zu Gott führen, begierig zu verfolgen, theils dadurch, daß sie selbst die Erlangung der Gotteserkenntniß bedeutend erleichtern. Die Triebe und Gefühle, welcher Art sie immer sein mögen, können aus sich kein Erkennen vermitteln, aber sie bemächtigen sich alsbald der unwillkürlich erwachenden wenn auch noch so dunkeln Vorstellungen und wirken dann wieder mächtig auf das Vorstellungsvermögen zurück. Da es die mannigfaltigsten Prämissen gibt, welche die Wahrheit vom Dasein Gottes implicite enthalten, so ist es unmöglich, daß auch vor der wirklichen Erkenntniß jener Wahrheit nicht wenigstens einige dunkle Perceptionen dem Geiste sich aufdrängen, seien es auch nur Ahnungen eines „geheimnißvollen Etwas“, diese würden aber spurlos verloren gehen, wenn nicht die Bedürfnisse des Gemüthes ihre Aufgreifung und Verwerthung erheischten.

Eine noch größere Bedeutung für die Erkenntniß Gottes erlangen die religiösen Gefühle und Bedürfnisse als indirekter Beweisgrund, insoferne nämlich aus ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit auf die Existenz eines höhern Wesens als ihres Grundes und Zieles geschlossen werden kann; — als indirekter Beweisgrund, sage ich; denn wiewohl aus der religiösen Anlage des Gemüthes auch ein direkter Gottesbeweis geführt werden kann, so scheint doch dem ursprünglichen Gottesbewußtsein hauptsächlich ein indirektes Beweisverfahren zu Grunde zu liegen. Die Frage: „Woher stammt die religiöse Anlage?“ liegt dem natürlichen Denken weit ferner, als die Einsicht, daß die religiösen Gefühle und Bedürfnisse doch gewiß nicht ohne Zweck dem menschlichen Gemüthe eingesenkt sind oder höchstens nur die Bestimmung haben, einer schönen aber nichtigen Traumwelt zu dienen. Ich will nicht behaupten, daß die eigentliche Beweiskraft dieses Argumentes allen Menschen klar zum Bewußtsein kommt; aber es drängt sich ihnen doch unwillkürlich die Ueberzeugung auf, daß nicht alles eitel Blend-

werk sein könne, was das religiöse Gemüth so tief erregt und bewegt. Aehnliches könnte von den sittlichen Gefühlen gesagt werden[1]).

Wenn wir in dieser Weise die fundamentale Bedeutung der religiösen Gefühle bereitwillig anerkennen, müssen wir uns andererseits gegen jede einseitige Auffassung und ungebührliche Ueberschätzung derselben entschieden verwahren. Es heißt die Natur der Religion gänzlich verkennen, wenn man in ihr eine verehrenswerthe Gefühlssache und nichts weiter erblickt, und sie folglich in jeder Hinsicht ausschließlich auf das Heiligthum des Gemüthes beschränkt sehen will. Es wird bei dieser Anschauung ganz übersehen, daß die in sich unfreie Gefühlssphäre nicht die Bestimmung hat, die höhere Geisteskultur zu ersetzen, sondern nur sie vorzubereiten, zu fördern, allseitiger zu vollenden, tiefer in das Leben einzusenken und durch ihre Zähigkeit gegen alle Zerstörungsversuche muthwilliger Willkür sicher zu stellen; sie gehört eben dem primitivsten Naturleben an und macht jederzeit ihre Rechte geltend. Soll es bei der Religion, von der alle Geisteskultur ihre Weihe erhält, vielleicht

[1]) Man könnte vielleicht denken, daß die oben dargelegte Ansicht mit der früher bekämpften Theorie von der „Gefühlsperception" so ziemlich zusammentreffe. Allein das wäre eine Täuschung. Der Ausdruck „Gefühlsperception" ist sehr vag und wird bisweilen in demselben Contexte in verschiedenem Sinne gebraucht. Versteht man darunter eine dunkle, der Gründe nicht klar bewußte, von Gefühlen begleitete oder von ihnen in der oben bezeichneten Weise veranlaßte und geförderte Erkenntniß, so haben wir nichts dagegen einzuwenden. Aber nach der Auffassung, die wir bekämpften, wird die Gefühlsperception als ein Wahrnehmen verstanden, welches das Göttliche zum unmittelbaren Objekte hat und zu ihm sich verhält, wie die Sinnesperceptionen zu der Körperwelt. Auch wird die Gefühlsperception geradezu als unerläßliche Grundbedingung des natürlichen Gottesbewußtseins dargestellt. „Das religiöse und sittliche Gefühl, sagt Ulrici in den Schlußworten des öfter citirten Werkes „Gott und die Natur", die unmittelbare Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste, ist nur die nothwendige Grundlage jeder anderweitigen (mittelbaren) Offenbarung an den menschlichen Geist, möge dieselbe in der Natur oder in der Geschichte an ihn herantreten. Denn ohne das religiöse und sittliche Gefühl würden wir eine gegebene göttliche Offenbarung gar nicht als göttliche Offenbarung zu erkennen, die Wahrheit von Täuschung und Irrthum nicht zu unterscheiden vermögen."

anders sein? Steht denn etwa nur das blinde Gefühlsleben zu Gott in Beziehung, nicht aber die Erkenntniß und das freibewußte Streben? Man hat die Religion eigentlich über Bord geworfen, weil aber das Gemüth vermöge seiner natürlichen Bestimmung, dieselbe einzuleiten und zu behüten, dagegen Einsprache erhebt, will man sie ihm ganz allein überlassen, d. h. sie zerstören.

Wie steht es nun weiter mit dem Einflusse des Willens? Die Willensakte haben, wie bereits angedeutet wurde, schon ihrer Natur nach eine Beziehung zu Gott als dem höchsten Gute und dem letzten Ziele des menschlichen Geistes. Da aber allem Wollen ein Erkennen vorleuchten muß, so scheint es, daß die auf Gott gerichteten Willensakte eine vorläufige Erkenntniß Gottes voraussetzen, und nicht erst zur Erlangung derselben mitwirken können. Allein es ist zu bemerken, daß die ursprünglichen Willensakte nur implicite nach Art der ursprünglichen Erkenntnißakte, eine Beziehung auf Gott haben und deßhalb keine förmliche Gotteserkenntniß voraussetzen[1]). Sie können nun zwar eine direkte Beziehung auf Gott nur dadurch erlangen, daß Gott als Ziel des menschlichen Wollens erkannt wird, das hindert aber nicht, daß zur Erlangung dieser Erkenntniß auch der Wille das Seinige beitrage. Wie der Geist die Begriffe „Höchstes Gut" und „Letztes Ziel" vorzüglich mit Rücksicht auf den Willen ausbildet, so wird er auch durch die Natur des Willens, durch die innere Beschaffenheit des vernünftigen Strebens, genöthigt, das höchste Gut und das letzte Ziel concret zu bestimmen und deren objektive Wirklichkeit zu erforschen. Der Wille könnte ein höchstes Gut nicht erstreben, wenn nicht die entsprechende Vorstellung vorausginge; die Vorstellung genügt aber, um den Willensdrang zu wecken, und erst dieser ist es, welcher die Frage nach der Existenz eines höchsten Gutes hervorruft. Hätte

[1]) Der hl. Thomas sagt: Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidem autem aliquid aliud. S. th. 1. q. 2. a. 1. ad 1.



der Mensch nicht das natürliche Streben nach Seligkeit, so würde die Frage nach einem Objekte, in dessen Besitze jenes Streben die vollste Verwirklichung findet, in seinem Geiste nicht auftauchen, und wäre nicht das Bedürfniß vorhanden, sämmtliche Strebungen oder Willensakte, die einzeln für sich mit innerer Nothwendigkeit wenigstens ein relativ letztes Ziel sich setzen müssen, einem einheitlichen und absolut letzten objektiven Ziele unterzuordnen, so würde Gott als Endziel des Menschen und der ganzen Schöpfung nicht leicht erkannt werden. Ist aber der Geist einmal zur Einsicht gelangt, daß das vernünftige Streben nothwendig das Dasein eines höchsten Wesens als letzten Zieles postulirt, so findet er darin nicht blos einen Sporn, emsig darnach zu forschen, sondern bereits einen indirekten Beweisgrund für die Wirklichkeit eines solchen Zieles. Und gerade dieser indirekte Beweisgrund ist es wieder, der beim unvermittelten Gottesbewußtsein hauptsächlich in die Wagschale fällt, so dunkel und unbestimmt er auch meistens aufgefaßt werden mag.

So wirken also die verschiedenen Geisteskräfte alle in ihrer Weise zusammen, um das natürliche Gottesbewußtsein zu ermöglichen und nach und nach unvermerkt zu verwirklichen. Dieses Zusammenwirken würde aber noch nicht genügen, wenn nicht die Schöpfung so viele Anhaltspunkte und Anregungen fort und fort dem Geiste darbieten würde. Diese wollen wir nun nacheinander in Kürze besprechen.

Die wissenschaftliche Beweisführung kann, wie bekannt, von verschiedenen Ordnungen des Seins ihren Ausgang nehmen, um das Dasein Gottes zu demonstriren. Auf denselben Wegen gelangt auch die natürliche Geistesthätigkeit mit ihren ungesuchten Beobachtungen, unbewußten Combinationen und unwillkürlichen Schlüssen zum Ziele, nur mit dem Unterschiede, daß ihre Operationsbasis, um mich so auszudrücken, viel breiter ist. Denn es gibt eine Menge von Erscheinungen, besonders von psychischen Thatsachen, welche gelegenheitlich den Geist unwillkürlich zu direkten und noch mehr zu indirekten Schlüssen veranlassen, ohne daß die wissenschaftliche Forschung alle ausfindig zu machen und nach Gebühr zu würdigen im Stande wäre. Die philosophische Beweisführung wählt von den vielen Prämissen, welche dem natürlichen Gottesbewußtsein zur Voraussetzung dienen, nur verhältnißmäßig sehr wenige aus, indem sie namentlich solche innere Beobachtungen, die

zwar für die Ueberzeugung der Einzelnen vom größten Belange sind, aber zum Theil der Aufmerksamkeit sich entziehen, zum Theil wegen ihres einigermaßen individuellen Charakters zu einer allgemein giltigen Beweisführung sich schwer verwerthen lassen, ganz außer Acht läßt. Es kann deßhalb auch nicht meine Absicht sein, alle Momente, die zur Erzeugung der natürlichen Gotteserkenntniß zusammenwirken, namentlich aufzuzählen; das wäre ein unmögliches Beginnen. Daß aber wirklich alle Gebiete der innern und äußern Erfahrung dabei in Betracht kommen, läßt sich nicht blos von vornherein vermuthen, sondern auch durch eine genauere Analyse der heidnischen Volksreligionen einigermaßen nachweisen; die äußere Natur, die innern Bedürfnisse, die intellektuelle, moralische und sociale Ordnung lassen da die Spuren ihres Einflusses auf den beobachtenden Geist deutlich unterscheiden.

Es könnte hier die Frage berührt werden, ob die innere oder die äußere Erfahrung zur Erwerbung der natürlichen Gotteserkenntniß mehr beitrage. Diese Frage ist deßhalb von einigem Belange, weil man die Scholastik anklagte, daß sie zu sehr die äußere Natur berücksichtigte, — ein Vorwurf, der schon deßhalb nicht ganz gerechtfertigt erscheint, weil die allgemeinen Eigenschaften der Dinge, von denen die Scholastiker bei manchen Beweisen ihren Ausgang nehmen, ebenso die innere wie die äußere Erfahrung betreffen. Da die Seele ein Ebenbild Gottes ist, scheint beim ersten Blick die innere Selbstbeobachtung vor allem maßgebend zu sein. Man muß aber wohl unterscheiden. Die Ausbildung der Gottesidee ist durch die innere Erfahrung wesentlich bedingt; ohne sie könnten wir Gott als geistiges und persönliches Wesen, als Intelligenz und Wille, als absolute Vollkommenheit u. s. w. gar nicht erkennen; auch solche Attribute, deren Erkenntniß wir zumeist an der Hand der äußern Erfahrung erlangen, wie z. B. das der schöpferischen Macht, setzen doch auch wieder die innere Erfahrung voraus. Denn die innere Erfahrung hat nicht blos im Allgemeinen Einfluß auf die Auffassung der Causalität, sondern sie ist es auch allein, die uns mit einer freithätigen, nach Ideen wirkenden, künstlerisch schaffenden Ursache bekannt macht und so die Ausbildung des Begriffes von einer absolut unabhängigen und freien, über den natürlichen Entwickelungsprocessen und ursächlichen Verkettungen stehenden, im eigentlichen Sinne schöpferischen Ursache wesentlich erleichtert.

Aber andererseits dürfen wir nicht vergessen, daß die sinnende Beobachtung nach dem Zeugnisse der Erfahrung zuerst der Außenwelt und dann erst der Innenwelt sich zuwendet; nicht blos die bewußte Speculation, sondern auch das unwillkürliche Philosophiren des gemeinen Verstandes versucht sich zuerst an der äußern Natur. Deßhalb können wir auch nicht zweifeln, daß die äußere Erfahrung in gewisser Hinsicht mehr als die innere dazu beiträgt, den Geist auf die Erkenntniß Gottes hinzuleiten. Das Wort des Psalmisten: Coeli enarrant gloriam Dei, bewährt sich schon an der ersten unwillkürlichen Erkenntniß eines göttlichen Wesens. Der Mensch erkennt sich als einen Theil des Ganzen; er sieht sich in den allgemeinen ursächlichen Zusammenhang hineingezogen; er wird sich also auch zuerst die Frage stellen: Wie verhält es sich mit dem Ganzen? woher stammt es? welches ist sein Ziel? Erst wenn er zur Erkenntniß gelangt ist, daß die Welt von einem höhern Wesen abhänge, wird er aus der Selbstbeobachtung die nothwendigen Vorstellungen und Erkenntnisse schöpfen, um den Gottesbegriff immer mehr auszubilden und zu vervollkommnen. Die äußere Erfahrung beschränkt sich übrigens nicht auf die materielle Natur; die sittliche, rechtliche und sociale Ordnung treten ja auch in die äußere Erscheinung.

Wir haben nun noch den andern Punkt in Betracht zu ziehen, wie nämlich die Natur nebst den nöthigen Anhaltspunkten auch die erforderlichen Anregungen biete, damit der Geist nicht säume, auf den Sprossen, die sich ihm überall entgegenstellen, allmählig zur Erkenntniß Gottes emporzusteigen. Dahin gehören zuerst die Eindrücke, welche die Werke der Schöpfung von selbst auf den denkenden, überall nach Grund und Ziel fragenden Geist des Menschen machen; dahin gehören ferner die mannigfachen Affekte, welche die Naturerscheinungen hervorrufen, und die vielerlei Nöthen und Bedürfnisse, denen der Mensch unterworfen ist. Hier ist es die Bewunderung der Regelmäßigkeit und Constanz der natürlichen Vorgänge, des geordneten Ineinandergreifens aller Kräfte und Bewegungen, oder im Gegentheile das Staunen über das Unerwartete und Ueberraschende mancher Phänomene, was den Geist unwillkürlich mit dem Gedanken an eine höhere ordnende Hand oder an eine geheimnißvoll sich ankündende naturbeherrschende Macht erfüllt; dort ist es der Schrecken vor der zerstörenden Wuth der Elemente

oder der überwältigende Eindruck furchtbarer Naturscenen, was den seine eigene Ohnmacht und Abhängigkeit fühlenden Menschen wahrhaft zwingt, um die tiefer liegenden Ursachen der Naturerscheinungen sich zu kümmern und ahnungsvoll aufzublicken zu einem höhern Wesen, das in jenen Erscheinungen seine Macht zeigt und allein im Stande ist, die drohenden Gefahren abzuwenden und den zerstörenden Gewalten Einhalt zu thun. Solcherlei Eindrücke führen für sich zu keiner klaren Erkenntniß, aber würden sie der sinnenden Beobachtung nicht zur Seite gehen, so würde der Mensch nur allzu gleichgiltig gegen die Erkenntniß Gottes sich verhalten, seiner Abhängigkeit sich nicht so bewußt werden und um den Cultus sich weniger kümmern. Man darf den Menschen im Ganzen nicht allzu philosophisch sich vorstellen; das bekannte „primum est vivere“ verliert er nie aus dem Auge, und deßhalb sind es besonders die natürlichen Bedürfnisse, die ihn zu Gott hinleiten[1]). Die natürliche Offenbarung verliert dadurch nicht an Werth; denn es folgt daraus nichts anderes, als daß Gott nicht blos seine Herrlichkeit in der Schöpfung kundgethan hat, sondern durch den seiner Vorsehung unterstehenden Naturlauf und die entsprechenden Bedürfnisse des Menschen fort und fort gleichsam erziehend an diesen herantritt (der hl. Chrysostomus sagt sehr bezeichnend, *διὰ πραγμάτων παιδεύειν τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν*, Hom. 9. ad pop. Antioch.). Wir finden diese Thatsache in der hl. Schrift ganz klar angedeutet. Der bekannte Ausspruch des hl. Paulus im Briefe an die Römer (1, 19 ff.) bezieht sich im Allgemeinen auf die natürliche Offenbarung, und speciell auf die in den Werken enthaltene Manifestation des Göttlichen; „denn das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar geworden, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit“. Dagegen erinnert der Apostel zu Lystra (Ap. Gesch. 14, 16) an die Selbstbezeugung Gottes durch die den Menschen gespendeten

[1]) Die ältesten uns erhaltenen religiösen Lieder eines vor allen übrigen Nationen der Speculation ergebenen Volkes, der Indier nämlich, bieten den besten Beleg. Man darf sich, wie M. Müller versichert, von den vedischen Hymnen keine allzu glänzende Vorstellung machen; manche sind kindisch naiv; immer werden die Götter angefleht, dem Dichter langes Leben, zahlreiche Herden, eine große Familie u. s. w. zu bescheeren, wofür sie dann durch reichliche Opfer entschädiget werden sollen.

natürlichen Wohlthaten[1]). Die dem Wohle des Menschen dienstbaren Witterungsverhältnisse enthalten nicht blos in ihrer Zweckmäßigkeit einen geeigneten Anhaltspunkt für den physiko-theologischen Gottesbeweis, sondern wecken im menschlichen Herzen das Gefühl der Freude und Zufriedenheit, das von selbst den Geist antreibt, den Spender des Segens kennen zu lernen und ihm den Tribut der schuldigen Dankbarkeit darzubringen.

Was soeben an der physischen Ordnung nachgewiesen oder vielmehr kurz angedeutet wurde, ließe ebensogut an allen übrigen sich darthun; überall sind es besondere das Gemüth in Erregung versetzende Eindrücke oder fühlbare Bedürfnisse, welche dem spekulativen Triebe zu Hilfe eilen und den Geist bei den verschiedensten Gelegenheiten und unter den verschiedensten Formen zu unwillkürlichen Reflexionen und direkten wie indirekten Schlüssen veranlassen. So ist es z. B. in der moralischen Ordnung vorzüglich die Art und Weise, wie das göttliche Gesetz dem Menschen sich ankündigt, was ihn zur Erkenntniß Gottes führt. Das Gewissen ist nämlich zwar ein Erkennen, aber es ergreift zugleich das Gefühl, es verhält sich in eigenthümlicher Weise mahnend und warnend, belohnend und strafend, und gerade diese fühlbaren Eindrücke, die s. g. Gewissensbisse wie andererseits die Befriedigung des „guten Gewissens“ leiten den Menschen (durch das Princip vom zureichenden Grunde) auf den unabweisbaren Gedanken, daß ein göttlicher Gesetzgeber und Richter existiren müsse. Dazu kommt aber noch die Beobachtung der mannigfachen Verletzungen der moralischen Ordnung und der von Seite der Menschen ungestraft bleibenden Frevelthaten, die oft einen ganz empörenden Eindruck auf das Gemüth macht und den Geist nöthiget, an eine höhere vindicative und retributive Gerechtigkeit zu appelliren, beziehungsweise durch Reflexion über die moralische Ordnung auf das Dasein Gottes zu schließen.

Aehnlich verhält es sich mit der socialen Ordnung. Diese ist in mehrfacher Hinsicht geeignet, das natürliche Gottesbewußtsein zu fördern, mittelbar und unmittelbar, direkt und indirekt, nämlich

[1]) Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra. Act. 14, 16.

den Einfluß der Gesellschaftlichkeit auf die intellektuelle Geistesbildung, auf die Schärfung und Verfeinerung des Gefühls, auf die Weckung und Kräftigung des Rechtsbewußtseins; sodann durch die Manifestation Gottes, die in den verschiedenen, der individuellen Willkür zwar nicht ganz, aber doch großen Theils entzogenen Formen der gesellschaftlichen Organisation, sowie in der auf dem Naturrechte beruhenden gesetzgeberischen Thätigkeit ebensogut als in der materiellen Natur enthalten ist; endlich durch den gemeinsamen Ausdruck, den sie alsbald im Cultus dem einmal wenn auch noch so dunkel Erkannten verleiht, so daß es äußerlich fixirt wird und zur Kräftigung der individuellen Ueberzeugung beiträgt. Was aber hier vorzüglich in Betracht kommt, sind wieder die Bedürfnisse, welche das sociale Leben seiner Natur nach mit sich bringt. Der Mensch fühlt es, daß die staatliche Auktorität hinfällig ist, wenn sie nicht als Vertretung einer höhern, übermenschlichen Auktorität erscheint, daß die Gesetzgebung sich als machtlos erweist, wenn sie nicht einer göttlichen Sanktion sich erfreut, daß der menschliche Verkehr durch Treulosigkeit und Mißtrauen gefährdet sein muß, wenn es kein allsehendes Auge gibt, welches darüber wacht; unwillkürlich nimmt er zum Eide seine Zuflucht, um sich eine höhere Garantie zu verschaffen; unwillkürlich appellirt er an eine über den Völkern stehende Macht, um die völkerrechtlichen Verträge zu sichern. Er braucht dabei nicht zu fingiren; denn die gesellschaftliche Ordnung, welche diese Bedürfnisse mit sich bringt, bietet ebensoviele Prämissen, um rechtmäßig auf das Dasein Gottes zu schließen. Wir finden das alles in der Geschichte der Völker bestätigt. Allerdings enthalten die heidnischen Religionen Fiktionen in Menge; das sind aber nur Verzerrungen dessen, was in der Natur der Sache selbst begründet liegt; man kann den Kern der Wahrheit leicht herausfinden, sei er auch noch so wild umrankt und umwuchert.

Was der hl. Cyprian[1]) und schon vor ihm ausführlicher Tertullian[2]) über das Zeugniß der Seele vom wahren Gott

[1]) Nam et vulgus in multis Deum naturaliter confitetur, cum mens et anima sui auctoris et principis admonetur. Dici frequenter audimus, o Deus, et Deus videt, et Deo commendo. De idol. van. Tr. 4.

[2]) Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur,

bemerken, kann dem Gesagten als Bestätigung dienen; sie deuten an, daß die Seele von gewissen Lagen überrascht und unwillkürlich an ihren Schöpfer und Gebieter gemahnt wird; daß sie nicht umhin kann, auf seine Allwissenheit sich zu berufen oder an seine Hilfe sich zu wenden; es ist also das Bedürfniß der Seele nach Gott, was sie nöthigt, den von verschiedenen Seiten her sich aufdrängenden Gründen sich gefangen zu geben und der schlummernden Ueberzeugung wenigstens vorübergehend einen Ausdruck zu verleihen.

Wir haben noch nicht an die Geschichte und ihre Zeugnisse für das Walten der göttlichen Vorsehung erinnert. Daß die rächende Nemesis ihre Geißel schwingt, blieb den Heiden nicht verborgen. Es gibt so manche Ereignisse, die dem Menschen mit mächtiger Stimme zurufen: Das ist der Finger Gottes. So war es von jeher, so wird es immer sein. Daß bei solchen Gelegenheiten nicht viel Philosophirens erfordert wird, um das Dasein Gottes zu erkennen, brauche ich nicht zu bemerken.

Die Vorsehung ist aber nicht blos insofern bei der Erzeugung des natürlichen Gottesbewußtseins betheiligt, als ihre Fügungen in die Sichtbarkeit treten und so vom Dasein Gottes Zeugniß ablegen; sie ist auch insofern daran betheiligt, als sie thätig eingreift, um den Menschen durch ihre Leitung zur Erkenntniß Gottes zu führen. In dieser Hinsicht ist einmal an die allgemeine Vorsehung zu erinnern, vermöge welcher Gott die Geschöpfe, die er in's Dasein gerufen, auf die entsprechende Weise zu ihrem Ziele leitet und folglich auch dem Menschen seine Hilfe nicht versagt, sondern in ihm und mit ihm thätig ist, auf daß er die nothwendige Erkenntniß erlange[1]). Dazu kommt noch, daß Gott bei der Vorsehung, die er

---

vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet pravis institutionibus circumsepta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, Deum nominat, hoc solo, quia proprie verus hic unus Deus, bonus et magnus. Et quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum: Deus videt et Deo commendo et Deus mihi reddet. O testimonium animae naturaliter christianum. De testim. animae. c. V.

[1]) Quamvis non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum, ad quae naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina

der äußern Natur angedeihen läßt, speciell auf den Nutzen des Menschen und die Weckung der Gotteserkenntniß in ihm Bedacht nimmt (Vgl. Ap. Gesch. 14, 16); wir können jenes die innere, dieses die äußere Vorsehung nennen. Beide wirken zusammen bei der Leitung der Geschichte des Menschen, die wieder speciell auf die Förderung der Erkenntniß und Anerkennung Gottes abzielt, wie der hl. Paulus selbst ausdrücklich bezeugt[1]). Weiter darauf einzugehen, müssen wir uns versagen.

Es dürfte angemessen sein noch Einiges über die Bedeutung des natürlichen Gottesbewußtseins nach der eben gegebenen Erklärung seines Ursprungs zu bemerken. Muß man nicht gestehen, daß die Thatsache der allgemeinen Gotteserkenntniß bei dieser Erklärung sehr viel von jener Bedeutung einbüßt, die sie nach manchen andern Erklärungen für sich in Anspruch nehmen dürfte? Wäre es nicht ein weit glänzenderes Zeugniß für das Dasein Gottes, wenn die Gottesidee im eigentlichen Sinne angeboren wäre oder wenn der Ursprung der Gotteserkenntniß auf ein geistiges Schauen oder inneres Erfahren zurückgeführt werden könnte? Wir dürfen uns durch solche hypothetische Fälle nicht beirren lassen. Eine genauere Prüfung wird zeigen, daß die oben bekämpften Anschauungen in keiner Hinsicht sich empfehlen.

Das natürliche Gottesbewußtsein der Menschheit ist zunächst einmal ein negatives Criterium für die Wahrheit der Lehre vom Dasein Gottes; würde nämlich diese Lehre einzig als Frucht wissenschaftlicher Beweisführung erscheinen und die Stimme der Natur kein Zeugniß für sie ablegen, so müßte sie, wie schon früher bemerkt wurde, einigermaßen verdächtig erscheinen. In dieser Hinsicht ist zwischen den verschiedenen Erklärungen des ursprünglichen Gottesbewußtseins kein bedeutender Unterschied; denn es kommt nicht

operatio: praeter operationem enim, qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigens. S. Thom. Opusc. 70 Super Boeth. de Trin.

[1]) Act. ap. 17, 26. 27. Fecitque ex uno omne genus hominum habitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora, et terminos habitationis eorum, quaerere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum

darauf an, in welcher Weise die Natur für jene Wahrheit sich ausspreche, wenn sie nur nicht gänzlich stumm bleibt.

Das natürliche Gottesbewußtsein der Menschheit ist aber auch ein positiver Beweis für das Dasein Gottes und wird auch allgemein als ein solcher betrachtet. Es frägt sich also, wie sich in dieser Beziehung die verschiedenen Erklärungen seines Ursprunges zu einander verhalten. Könnte man wirklich den Nachweis liefern, daß die Gottesidee im eigentlichen Sinne angeboren sei, so wäre dies ohne Zweifel ein sehr starkes Argument; die Thatsache bliebe ganz unerklärlich, wenn nicht angenommen würde, daß Gott als Urheber der Natur sie dem Menschen eingepflanzt habe. Würde die Erkenntniß sogar auf intellektueller Anschauung oder unmittelbarer geistiger Erfahrung beruhen, so wäre jeder Beweis überflüssig; das Dasein Gottes könnte ebensowenig geleugnet werden, wie die Existenz der Sonne. Aber diese Theorien widersprechen aller und jeder Erfahrung; sie beruhen auf Fiktion; einem Gottesleugner oder Zweifler gegenüber ist mit ihnen gar nichts anzufangen. Wenn sie vollends auch die Giltigkeit der (direkten) wissenschaftlichen Beweise von ihren Voraussetzungen abhängig machen, so ist alle Gewißheit bezüglich des Daseins Gottes zerstört.

Ganz anders verhält es sich aber nach der gewöhnlichen Erklärung, wie wir sie im Vorhergehenden auseinandergesetzt haben.

Dadurch, daß der menschliche Geist im Stande ist, durch den Gebrauch seiner natürlichen Kräfte die Gotteserkenntniß selbst zu erwerben, verliert die Thatsache ihrer allgemeinen Verbreitung nichts von ihrer Beweiskraft. Denn wäre die Natur nicht ein Werk Gottes und würde Gott überhaupt nicht existiren, so würde weder die Tendenz noch die Fähigkeit den Gottesgedanken zu entwickeln und ihn mit solcher Zähigkeit festzuhalten, in irgend einem Naturwesen vorhanden sein. Die Natur wäre in diesem Falle recht eigentlich gottlos. Wenn nun also die Natur des Menschen so beschaffen ist, daß sie nicht blos die Fähigkeit besitzt, das Gottesbewußtsein zu erzeugen, sondern auch thatsächlich mit allen ihren Kräften auf die Erzeugung des Gottesbewußtseins hinarbeitet, ohne daß menschliche Willkür es zu hindern vermag; wenn ferner die ganze Schöpfung mit tausend und tausend Zungen ohne Unterlaß das Dasein Gottes dem Geiste verkündet, wenn sie als eine groß-

artige göttliche Hieroglyphenschrift sich erweist, die mit einer unerschöpflichen Menge von Bildern und Zeichen immer und überall dieselbe Wahrheit kundthut; wenn endlich in Folge dessen das Gottesbewußtsein die ganze Menschheit durchdringt und beherrscht, allen Lebensverhältnissen sein Siegel aufdrückt, und eine so siegreiche Macht entfaltet, daß ihm weder Zonen noch Zeiten etwas anzuhaben vermögen: dann kann in der That nur Vorurtheil und Lüge das Geständniß verweigern, daß die ganze Natur ein Werk Gottes ist, der in ihr sich offenbart und von Seite des vernünftigen Menschen die schuldige Anerkennung seiner Macht und Herrschaft verlangt. Der Beweis bleibt somit nach dieser Erklärung in seiner vollen Kraft; ja er erhält durch sie erst seine wahre Bedeutung; denn nur unter Voraussetzung dieser Erklärung kann man in Wahrheit sagen, daß die Stimme der Vernunft das Dasein Gottes bezeuge, weil nämlich der Geist nicht in blinder Weise, oder unter Berufung auf eine angebliche Intuition, von welcher die Erfahrung nichts weiß, sondern auf Grund von Vernunftgründen, deren Erkenntniß allen unwillkürlich sich aufdrängt, das Dasein Gottes annimmt; nur so kann man behaupten, daß das allgemeine Gottesbewußtsein der Menschheit auf objektiver Evidenz beruht und daher auch unmöglich falsch sein kann.

Wenn manche geneigt sind, andern Theorien wegen ihrer „Tiefe“ den Vorzug zu geben und die hier entwickelte der Flachheit oder einer rationalistischen Färbung zu beschuldigen, so befinden sie sich ganz im Unrecht. Nicht alles, was „tief“ erscheint, ist deßhalb auch wahr. Wie viel thut der Pantheismus wegen der „Tiefe“ seiner Anschauung sich zu Gute! Wann hat der schwärmerische Mysticismus eine Sekte erzeugt, die nicht dieses Vorzuges sich gerühmt hätte? Wer die Sache ohne Vorurtheil erwägt, wird sich leicht überzeugen, daß keine andere Anschauung so sehr mit der allgemeinen Erfahrung übereinstimmt und der Vernunft so zusagt, wie diese. Die Erkenntniß des Menschen beginnt mit dem Sinnlichen und erhebt sich von diesem zum Geistigen, so daß also das Niedere vorausgeht und dem Höhern als Vorbereitung dient; demgemäß ist auch anzunehmen, daß die Erkenntniß der Natur als Stufe dienen muß, auf welcher der Mensch zur Erkenntniß seines Schöpfers, der höchsten und edelsten aller Erkenntnisse, emporsteigt. Die Schöpfung bildet ein einheitliches Ganzes, das nicht blos einen

gemeinsamen Ursprung, sondern auch ein gemeinsames Ziel hat; behält man dieses im Auge, wird man es begreiflich finden, daß der Geist bei der Erkenntniß Gottes nicht auf sich allein angewiesen ist, sondern sich gezwungen sieht, hineinzusehen in das Buch der Natur, damit auch diese in ihrer Weise zum letzten Ziele beitrage, das da ist die Erkenntniß und Verherrlichung Gottes. Man vergesse nicht, daß es sich doch vor Allem darum handelt, die von Gott gesetzte Ordnung, wie sie ist und dem Geiste sich darstellt, bereitwillig anzuerkennen, nicht aber die eigenen Phantasiegebilde oder Gemüthsansprüche mit der Etiquette „Tiefsinn" versehen an deren Stelle zu setzen, und daß der „Rationalismus" nicht beseitigt, sondern vielmehr gehegt und gefördert wird, wenn die Vernunft, anstatt den vom Schöpfer selbst ihr angewiesenen Weg zu betreten, eine unmittelbare Erfassung des Göttlichen sich anmaßt, sei es in was immer für einer Form oder unter was immer für einem Vorwande. Es ist eben nur der dünkelhafte Subjektivismus, der den Vernunftgründen den Krieg erklärt, und gerade dadurch — durch principielle Entwerthung der Vernunft —, der faktischen Vernunftüberhebung, des Rationalismus, sich schuldig macht, weil er die objektive Wahrheit ganz dem eigenen Ermessen überantwortet und während er dem Göttlichen allein Geltung zuerkennen zu wollen vorgibt, am Ende nur sich selbst vergöttert.

Recensionen.

Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea. Beitrag zur Geschichte der Exegese von Otto Bardenhewer, Doctor der Philosophie und der Theologie. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1879. gr. 8°. IV u. 100 S.

Der durch Origenes begründeten, willkürlich allegorisirenden alexandrinischen Exegetenschule trat die antiochenische Schule mit der Forderung einer historisch-grammatischen Auslegung der hl. Schrift entgegen. Haben auch einzelne Antiochener vor Abirrungen sich nicht freigehalten, so hat doch die Schule im Ganzen sich Lob verdient. Gehört Theodor von Mopsuestia ihr an, so sind auch Joh. Chrysostomus und Theodoret von Cyrus aus ihr hervorgegangen. Eine gediegene Erscheinung ist auch Polychronius. Er theilte die Vorzüge seines Bruders Theodor, ohne in dessen Irrthümer zu verfallen. Bis zur Stunde hat dieser Mann wenig Beachtung gefunden. Daher ist eine kritische Erörterung über sein Leben und seine Schriften wohl berechtigt, wie sie der in solchen Fragen sehr gewandte Dr. Bardenhewer liefert.

Zuerst werden die Nachrichten über des Polychronius Lebensumstände besprochen. Nur eine zuverlässige Notiz darüber gibt es aus dem Alterthum, nämlich bei Theodoret hist. eccl. V, 40. Aus ihr ergibt sich, daß Polychronius, ein jüngerer Bruder des Theodor von Mopsuestia, Bischof von Apamea in Syrien war, mindestens bis 428 regierte und zu seiner Zeit großes Ansehen genoß. Was sonst von alten Nachrichten auf unsern Polychronius bezogen wurde, geht andere Träger dieses Namens an.

Sein Leben und seine Wirksamkeit verfiel bald der Vergessenheit, und seine Schriften sind fast unbekannt geblieben. Er hat mehrere Commentare über alttestamentliche Bücher verfaßt, aber nur spärliche Reste haben sich in exegetischen Sammlungen, Catenen, erhalten — „dürftige Trümmer, immerhin aber genügend, den schriftstellerischen Bau, welchem sie angehörten, erkennen zu lassen“. Es finden sich namentlich zahlreiche Excerpte aus seinen Erklärungen über Ezechiel und Daniel, dann über Job. Scholien über die Salomonischen Sprüche, sowie Reste von Erklärungen zum hohen Liede und zu Jeremias, die unter dem Namen Polychronius erhalten sind, gehören nicht unserm Polychronius an.

Auf Grund der als echt anerkannten Fragmente läßt sich nun über die Exegese des Polychronius Folgendes urtheilen: Er hält am kirchlichen Kanon fest, während sein Bruder Theodor manche heiligen Bücher (z. B. Job, das hohe Lied) verwirft. Die hl. Schriften nennt er ἡ θεία γραφή oder αἱ θεῖαι γραφαί. Auch deuterokanonische Stücke citirt er, nämlich die Bücher der Makkabäer und die Erzählung von Bel und dem Drachen bei Daniel. Den Erklärungen liegt die alexandrinische Version zu Grunde; nur Daniel erklärt er nach Theodotion. Er benützt auch das hebräische Original, doch sind seine hebräischen Sprachkenntnisse nicht bedeutend. Im Ganzen waren überhaupt die Christen der vier ersten Jahrhunderte des Hebräischen unkundig, und selbst Origenes ist gezwungen, sich auf Solche zu berufen, „qui hebraicas literas legunt“. Außerdem benützt er die Peschittho, sowie den Aquilas und Symmachus. Seine Auslegungsweise ist die historisch-grammatische, und er ist sich hiebei des Gegensatzes zu den allegorisirenden Alexandrinern wohl bewußt. Er liebt es, moralisch praktische Winke einfließen zu lassen. Hiebei verfügt er über einen staunenswerthen Schatz von Vorkenntnissen. Er zeigt sich erfahren in der biblischen Geschichte und Archäologie und besonders in der Geschichte seines syrischen Heimatlandes. Der Ausdruck ist durchweg einfach, bündig und klar.

Zum Belege dieser Urtheile gibt Dr. B. (S. 45—92) eine Blumenlese aus den Fragmenten der Werke des Polychronius. Hieraus sei erwähnt, daß Polychronius den Moses für den Verfasser des Buches Job und den Job für einen Angehörigen des Geschlechtes Esau's hält. Im Buche Daniel versteht er (Kap. 2

und 7) unter dem vierten Weltreiche nicht das römische, sondern das macedonische, wie sein Landsmann Ephrem. Das deuterokanonische Stück im 3. Kapitel hält er, vielleicht auf jüdische Einflüsse hin, für unecht; er steht damit im ganzen christlichen Alterthum isolirt da. Bei Ezechiel 34, 23—31 hält er für den dort verheißenen Hirten den Zorobabel, während Theodoret richtig Christum darunter versteht.

In einem Anhange (S. 93—99) folgen noch Bemerkungen über den Lehrbegriff des Polychronius. Die Fragmente sprechen ihn frei von nestorianischer Anschauung. Im Uebrigen sind sie zu spärlich, als daß man seine ganze dogmatische Richtung zu erkennen vermöchte. Er anerkennt, daß die Taufe die Wiedergeburt vermittelt, bestehend in Tilgung der Sünden und Mittheilung der Gerechtigkeit. Die andern Sakramente werden nicht erwähnt. Häufig redet er von der göttlichen Vorsehung. Ferner hat nach ihm jedes Reich und Volk und jeder Mensch einen Engel zur Aufsicht und zum Schutze.

Nach des Verfassers Ansicht hat Polychronius alle Antiochener an Genauigkeit übertroffen, an historischen und sprachlichen Kenntnissen steht er unter ihnen erhaben da, in der richtigen Auffassung der jedesmaligen Situation ist er einzig.

Wir freuen uns dieser neuen Gabe des Verfassers, durch welche ein bisher fast unbekannter Schriftsteller des kirchlichen Alterthums in unsern Gesichtskreis eingeführt worden ist. Vielleicht entschließt er sich einst, die Fragmente desselben nach kritischer Sichtung gesammelt erscheinen zu lassen. Freilich eine noch viel mühevollere Arbeit, als diejenige, deren Resultat uns die vorliegende Schrift gibt.

Freising. Seisenberger.

De Recidivis et Occasionariis et de Praxi Confessariorum auctore Aemilio Berardi, parocho Faventinae Dioecesis. Editio secunda auctior et ad novam formam redacta. Vol. I. continens tractatum de Recidivis. Faventiae ex typ. Novelli. 1877. SS. 287.

Ein sehr brauchbares und empfehlenswerthes Buch besonders für den angehenden Beichtvater. Es enthält ein gutes Stück Psychologie und praktischer Seelsorge, die nicht aus Büchern, sondern mitten aus dem Leben und aus der Erfahrung geschöpft sind. Eine große Zahl der Pönitenten, die im Gerichte der Buße sich über

ihre Vergehungen anklagen, sind rückfällige Sünder, sei es in läß-lichen, sei es in Todsünden. Wie diese nach den Regeln der Pastoral zu behandeln seien, lehrt vorliegende Schrift mit großer Ausführlichkeit und umsichtiger Gründlichkeit. Man kann zugeben, daß die äußere Form dieser Schrift mit ihren vielen Quaestiones und Assertiones, mit ihrer breiten Darstellungsweise und ihrer einförmigen Art der Beweisführung dem deutschen Geschmacke weniger zusagen wird; man darf aber auch nicht in Abrede stellen, daß der angehende Seelsorger viel daraus lernen kann.

Sie zerfällt in zwei Theile: der erste handelt vom Rückfalle in die Todsünde (7—225), der zweite vom Rückfalle in die läßliche Sünde (226—275). Man muß es dem Verfasser danken, daß er auch diesem letzteren Gegenstande eine verhältnißmäßig eingehende Behandlung hat zu Theil werden lassen.

In Bezug auf diesen Punkt muß vor Allem der dogmatische Lehrsatz vom wesentlichen Unterschiede zwischen der läßlichen und der Todsünde hervorgehoben werden. Darauf beruht die Lehre der Moral, daß eine läßliche Sünde auch ohne die andere könne nachgelassen werden, und daß es folglich zum würdigen Empfange des Bußsacramentes hinreiche, auch nur über Eine läßliche Sünde, oder über deren Menge im Allgemeinen Reue und den entsprechenden Vorsatz zu erwecken. Es ist darum auch für den Beichtvater nicht so gar schwer, bei solchen Pönitenten, die im Gerichte der Buße nur über geringere Fehler sich anzuklagen haben, über das Vorhandensein der zum Empfange der Lossprechung nöthigen Disposition ein sicheres Urtheil sich zu bilden. Um etwaige Zweifel wegen des zur Lossprechung erforderlichen bestimmten Gegenstandes oder der Disposition zu verscheuchen, wird die in der Kirche bereits übliche Praxis empfohlen, früher begangene und schon gebeichtete und getilgte Sünden noch einmal zu bekennen. Bei dieser Gelegenheit ist es, wo Berardi eine von seiner früheren (in der 1. Auflage vertheidigten) Ansicht abweichende Lehre vorträgt. Während er die Absolution nach vorausgegangenem blos allgemeinem Bekenntnisse der Sünden auch jetzt noch aus dem Grunde für unerlaubt und ungiltig hält, weil sie gegen die stete Praxis der Kirche verstößt, erscheint sie ihm jetzt in dem Falle als zuläßig, wo die seit der letzten Beichte begangenen und im Besonderen angeklagten Fehler nur einen zweifelhaften Gegenstand der Lossprechung bilden würden.

Es kann in einzelnen Fällen vorkommen, daß trotz aller versuchten Mittel über die Disposition des Pönitenten, der nur geringere Fehler zu beichten hat, Zweifel obwalten. Einige Beichtväter pflegen in diesem Falle den Pönitenten ohne Absolution zu entlassen, sei es, daß sie denselben darauf aufmerksam machen, sei es, daß sie ihn im guten Glauben belassen, er habe die Absolution empfangen. Mit vollem Rechte behauptet Berardi, daß eine derartige Praxis in den seltensten Fällen nothwendig und eben so selten für das Seelenheil des Pönitenten ersprießlich sei, daß sie darum außer dem Falle der Nothwendigkeit kaum je angewendet werden solle.

Die Gewohnheitssünder, die immer wieder mit derselben Sündenschuld belastet vor dem Gerichte der Buße erscheinen, sind ein Kreuz der Beichtväter. Ihre Behandlung bietet in der That nicht unerhebliche Schwierigkeiten und hat unter den Moralisten schon bedeutende Meinungsverschiedenheiten hervorgerufen. Seitdem der hl. Alphons seiner Moral den kurzen Abschnitt über die Behandlung der rückfälligen Sünder eingefügt, könnte die Verschiedenheit der Ansichten über diesen Punkt geschwunden und die Handlungsweise der Beichtväter eine einheitliche geworden sein; allein gerade dieser Abschnitt hat neue Differenzen veranlaßt. Indem nämlich einige Gelehrte mehr den Buchstaben der Moral des hl. Lehrers als den Geist desselben in's Auge faßten, stellten sie über die Behandlung der Rückfallssünder Regeln auf, mit denen andere sich nicht einverstanden erklären konnten. Man muß es Berardi nachrühmen, daß er mit der gehörigen Umsicht und Freiheit des Geistes die nöthige Erfahrung besitzt, um hierin, wie uns scheint, ganz im Geiste des hl. Lehrers die zwei Extreme des Laxismus und Rigorismus zu vermeiden und auf dem königlichen Mittelwege voranzugehen. Seine Ausführungen im Einzelnen vorzulegen, würde uns zu weit führen; wir werden uns begnügen, durch einige Bemerkungen zu zeigen, wie der Verfasser die in diesem Lehrstücke so leicht zn begehenden Fehler, allerdings bald mit mehr bald mit weniger Glück, vermieden hat.

Der Kern der ganzen Abhandlung über den Gewohnheits- und Rückfalls-Sünder ist dieser: Hält der Beichtvater ihn für disponirt, dann kann und muß ihm in der Regel die Gnade der Absolution zu Theil werden; hält er ihn nicht für disponirt, dann

muß sie ihm unerbittlich verweigert werden. Das Urtheil über das Vorhandensein der Disposition hat der Beichtvater sich zu bilden und er hat Gott darüber Rechenschaft zu geben; aber bei der großen Verschiedenheit der menschlichen Geistes- und Herzensanlagen begreift man leicht, daß dieses Urtheil bei demselben objectiven Thatbestande sehr verschieden ausfallen kann. Eine skeptisch angelegte Natur wird über das Vorhandensein von Reue und Vorsatz noch lange Bedenken haben, wo ein Sanguiniker schon längst zu einem moralisch sicheren Urtheile gekommen ist. Ist das bei jedem Bußgerichte der Fall, so tritt beim Rückfallssünder ein Umstand hinzu, durch den sich die Sache um ein Bedeutendes schwieriger gestaltet. Eben der eingetretene Rückfall bildet unter Umständen die Vermuthung gegen das Vorhandensein aufrichtiger Reue und ernstlichen Willens. Während darum bei gewöhnlichen Sündern die ihrerseits abgegebene Versicherung, daß sie mit Reue und Vorsatz das Sacrament empfangen, für den Beichtvater in der Regel genügt, um die Absolution ertheilen zu dürfen, muß beim Rückfallssünder diese Versicherung wegen der genannten Vermuthung als unzureichend erscheinen, um ein moralisch sicheres Urtheil über das Vorhandensein der Disposition zu begründen. Es ist Sache der Moral- oder Pastoraltheologie die Zeichen anzugeben und zu prüfen, auf welche dieses Urtheil sich stützen kann. Der größte Theil der vorliegenden Schrift befaßt sich denn auch mit der Erörterung und Prüfung der s. g. signa dispositionis.

Hier ist es, wo der Verfasser den reichen Schatz der Erfahrungen, den er sich bei seinem langjährigen Missionsleben und seelsorglichen Wirken gesammelt hat niederlegt und tiefe, oft überraschende Blicke in's menschliche Herz und menschliche Leben thut. Aus diesem Gebiete nimmt er häufig die Beweisgründe, um seine Ansichten zu erhärten. Sie lassen sich selbstverständlich nicht immer in strenge Formen fassen und werden deßhalb vielleicht für jene, die ähnliche Erfahrungen nie gemacht haben, der überzeugenden Beweiskraft entbehren; immerhin ist es aber von großem Interesse, die auf Erfahrung beruhenden Anschauungen eines im Dienste der Kirche ergrauten Seelsorgers kennen zu lernen. Man muß sich aber wohl hüten, seine Erfahrungen und Handlungsweisen als allgemein giltige hinzunehmen und anzusehen. So wird, was er S. 34 ff. über das s. g. signum ordinarium sagt, sicher mehr

Geltung für Italien als für Deutschland haben. Im Allgemeinen muß man aber gestehen, daß Berardi die einseitige Uebertreibung in der Werthschätzung des einen oder des andern Zeichens der Disposition glücklich vermieden hat und sehr genau unterscheidet und angibt, unter welchen Umständen man einem bestimmten Zeichen trauen kann, und wann man es für trügerisch halten soll. Dasselbe geschieht, wo (S. 110 ff.) von der dem Pönitenten im Beichtstuhle zu ertheilenden Ermahnung die Rede ist; sie wird unter verschiedenen Umständen die verschiedensten Wirkungen hervorbringen. Denn während gewisse Beichtväter selten jemanden zu rühren und zur Besserung zu bekehren im Stande sind, wird es einem frommen und seeleneifrigen Priester leicht gelingen, auch verstockte Herzen zur Reue zu bewegen. Diese Gabe hat Gott dem hl. Alphons in hohem Grade geschenkt. Dadurch ist es erklärlich, daß der hl. Mann in seinem Greisenalter sagen konnte, er könne sich nicht erinnern, jemanden ohne Absolution entlassen zu haben, (wenn er dieselbe auch hie und da aufschob)[1].

Es erübrigt noch, einige Ungenauigkeiten, die sich in das sonst vortreffliche Buch eingeschlichen haben, hervorzuheben.

S. 12 ff. wird gesagt, daß der Beichtvater, um dem Pönitenten die Absolution ertheilen zu dürfen, über dessen Disposition nicht volle Sicherheit haben müsse, sondern daß die sogenannte moralische Gewißheit, die einer wohlbegründeten Wahrscheinlichkeit gleichkommt, dazu hinreiche. Um diesen Satz zu beweisen, beruft sich Berardi auf die übrigen Sacramente, „in quibus, wie er sagt, nulla adest obligatio cavendi a periculis remotis“. Es ist das in gewissem Sinne wohl wahr; allein es darf auch der Unterschied, der zwischen der Buße und den übrigen Sacramenten obwaltet, nicht übersehen werden. Denn bei den übrigen Sacramenten ist volle Gewißheit in der Regel erreichbar; bei der Buße ist es aber in den seltensten Fällen möglich. Wenn er dann S. 14 sagt: „Sic minister baptismi non inquirit, an puer ad baptismum delatus domi fuerit baptizatus, et sacerdos missam celebraturus

[1]) In Rücksicht auf einige Stellen seiner Werke muß die vielverbreitete Meinung, als habe der hl. Lehrer immer sofort die Absolution ertheilt, als irrig bezeichnet werden. Vgl. Moral. l. VI. tr. IV. 456. Prax. Conf. c. IV. n. 69.



non inquirit, an hostia sit corrupta, an vinum sit vere vinum et non acetum etc.", so ist das bezüglich des Ersteren unrichtig; und was das Letztere betrifft, hat der Priester die Pflicht, entweder durch sich oder durch Andere die in Rede stehende Untersuchung vorzunehmen, so oft ihm über das Vorhandensein der zur hl. Messe vorgeschriebenen Materie ein Zweifel aufsteigt.

S. 70 ff. spricht der Verfasser über den an sich ganz wahren Satz, daß nämlich der bald nach abgelegter Beichte schon wieder eingetretene Rückfall einigermaßen den Mangel an Reue und Vorsatz vermuthen lasse; aber Manches, was da gesagt wird, scheint doch etwas pessimistisch angehaucht zu sein und einige Uebertreibungen zu enthalten; als Wirkung der wahren Reue wird angegeben, was nur Wirkung eines hohen Grades derselben ist, und zum Beweise des aufgestellten Satzes werden Stellen aus Predigern und Asceten angeführt, die bekanntlich in der Hitze des Affectes die Worte nicht abwägen. Der sehr milde Escobar wird S. 230 zu den strengeren Moralisten gezählt.

Innsbruck. Noldin S. J.

Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt von Dr. Joseph Grimm, b. geistl. Rath und k. o. ö. Professor der Theologie an der Universität Würzburg. (Zugleich Band II. von Grimm's Leben Jesu). Regensburg, Neu-York und Cincinnati. Pustet, 1878. XIII und 727 SS.

Mit der Geschichte der Kindheit Jesu hat der Verfasser der hier angezeigten Schrift im J. 1876 sein auf 5 Bände berechnetes Werk „Das Leben Jesu" eröffnet. Der vorliegende zweite Band enthält im Anschlusse daran einen beträchtlichen Abschnitt der eigentlich messianischen Geschichte; er behandelt den Prolog des Johannes-Evangeliums, das Auftreten des Vorläufers und die Anfänge des öffentlichen Lehrens und Wirkens Jesu bis zur Heilung der verdorrten Hand. Dieser Stoff vertheilt sich auf 27 Kapitel, deren Ueberschriften hier folgen: Der Prolog des Johannes. Im fünfzehnten Jahre des Kaisers Tiberius. Der Vorläufer. Die Taufe Jesu. Der Menschensohn Sohn Gottes. Die Versuchung Jesu. Der Täufer und die Gesandtschaft aus Jerusalem. Das „Lamm Gottes" und die ersten Jünger. Die Hochzeit zu Kana. Die Reinigung des Tempels in Jerusalem. Nikodemus. Jesus in der

Landschaft Judäa. Die Auslieferung des Täufers. Jesus in Samarien. Galiläa und der Messias. Die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten. Jesus in der Synagoge von Nazareth. Die Niederlassung in Kapharnaum. Die Heilung eines Besessenen in der Synagoge. Die Heilung der Schwiegermutter Simons. Der reiche Fischfang. Die Heilung des Aussätzigen. Die Heilung des Gichtbrüchigen. Die Berufung des Matthäus. Die Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken. Jesus mit seinen Jüngern im Saatfelde. Die Heilung der verdorrten Hand.

Ueber Anlage und Ziel seiner Arbeit hat sich der Verf. im Vorworte zum ersten Bande ausgesprochen. Die günstige Aufnahme, welche derselbe katholischer Seits überall gefunden hat, mußte ihn ermuntern, auf dem betretenen Wege muthig vorwärts zu schreiten und der Bearbeitung des vorliegenden zweiten Bandes dieselben Principien zu Grunde zu legen, die ihn bei der Abfassung des ersten geleitet haben. Da aber der erste Band in dieser Zeitschrift nicht besprochen wurde, sehen wir uns genöthigt, die ganze Eigenart des Werkes etwas näher zu charakterisiren. Der Verf. beabsichtigt, das Leben Jesu nach den vier Evangelien in erschöpfender Weise darzustellen und demgemäß „den Inhalt dieser 4 Quellenschriften vom Standpunkte aus zu deuten, auf dem sie geschrieben worden sind, den so erfaßten Inhalt in jenen Zusammenhang zu bringen, der dem wirklichen Verlaufe des messianischen Lebens entspricht, der auch, bei richtigem Verständnisse der einzelnen Evangelien, von diesen selbst hinlänglich angedeutet und zuletzt in der eigenen Großartigkeit mit dem Siegel seiner Aechtheit ausgestattet erscheint" (B. 1. S. XII). Ueber seine Auffassung der Quellenschriften, des Zweckes der einzelnen Evangelien und ihres gegenseitigen Verhältnisses spricht er sich in diesem Werke nicht eingehender aus, sondern verweist auf seine frühere Schrift über „die Einheit der vier Evangelien" und erwartet, daß der Leser in der Art und Weise, wie sich bei seiner Behandlung der Evangelien „das messianische Bild in streng geschichtlicher Entwicklung nach der Bedingung wahren Lebens, mit einzig zureichender Motivirung, in stets fortschreitendem Zusammenhange von Ursache und Wirkung auseinanderlegt", die beste Empfehlung, ja Begründung seiner bestimmten Anschauung von den Evangelien und deren gegenseitigem Verhältnisse erkennen werde (B. II. S. IX). Auf diese Weise hat

er seine Aufgabe bedeutend vereinfacht, und sich in den Stand gesetzt, unbehindert den Fluß der Entwickelung zu verfolgen, wie sie nach seiner Anschauung vor sich ging. Viele, ja die meisten Leser werden ihm dafür Dank wissen, aber freilich wird es auch an solchen nicht fehlen, die nicht auf jede diesbezügliche Erörterung verzichten wollen, besonders da hinsichtlich der „einzig richtigen Motivirung“ doch an manchen Stellen ein leiser Zweifel entstehen könnte, und die auch nicht gern von einem so weitläufig angelegten Werke noch auf ein anderes dickes Buch sich verwiesen sehen.

Das Hauptbestreben des Verfassers geht dahin, die einzelnen Thatsachen in ihrer wahren und vollen Bedeutung zu erfassen, ihren innern Zusammenhang und ihre mannigfaltigen Beziehungen zu alttestamentlichen Institutionen und Vorgängen klar zu legen, den Fortschritt der messianischen Geschichte und die bewegenden Faktoren aufzuzeigen, und das Planvolle der evangelischen Darstellung in das rechte Licht zu setzen. Großes Gewicht legt er insbesondere auf die psychologische Motivirung und zeichnet deßhalb auch sehr sorgfältig den geschichtlichen und chorographischen Hintergrund, um ein desto besseres Verständniß von den bei manchen Reden und Handlungen in Betracht kommenden Gemüthseindrücken und Geistesstimmungen zu ermöglichen. Die exegetischen Erörterungen beschränken sich meistens auf die Darlegung der eigenen Meinung, polemische Auseinandersetzungen werden vermieden, die Angriffe der rationalistischen Kritik finden kaum jemals eine direkte Berücksichtigung. Das apologetische Moment kommt nur in so weit zu seinem Rechte, als es seiner Natur nach mit einer wahrheitsgetreuen wissenschaftl. Darstellung des Lebens Jesu unzertrennlich verbunden ist; der Verf. geht eben von der ganz richtigen Anschauung aus, daß „dieses Leben selbst, wenn wir es in seinem herrlichen Zusammenhange und seiner Fülle, in seiner wahren, geschichtlichen Entwicklung zu erfassen vermögen, eine Art mächtiger Apologetik“ bildet. So lange die wahre Bedeutung der evangelischen Thatsachen und die bewunderungswürdige Planmäßigkeit des messianischen Waltens nicht gehörig erkannt werden, muß das Bestreben, den verschiedenen, oft ganz entgegengesetzten Angriffen der destruktiven Kritik mit Erfolg entgegenzutreten, nothwendig auf zahllose Schwierigkeiten stoßen, während mit der tiefern Erfassung der evangelischen Geschichte die meisten Einwürfe von selbst sich erledigen.

Die Art der Behandlung ist ernst und würdevoll; jede Seite gibt Zeugniß von des Verfassers warmer und begeisterter Hingabe an seinen erhabenen und heiligen Gegenstand. Die Darstellung hat etwas eigenthümlich Gehobenes und steigt auch nicht einen Augenblick in das Geleise des behaglichen Sichgehenlassens herab. Der Verf. liebt es nicht, eine Idee nur blitzartig anzuregen oder ein Gemälde nur in den äußersten Umrissen zu geben und die weitere Vervollständigung dem klugen Leser zu überlassen; er übernimmt die Ausführung immer selbst und ist eifrigst bemüht, die jeweilige Situation nicht blos umständlich darzulegen, sondern sie immer wieder vom Neuen dem Geiste zu vergegenwärtigen. Diesem sorgsamen Bestreben verdanken wir viele schöne und ergreifende Scenerien, aber auch viele, — sagen wir, zu viele Wiederholungen, die nicht etwa als trockene Recapitulationen erscheinen, sondern manchmal denselben Gedanken wieder in anderer Weise ausführen, um ihn soviel als möglich von allen Seiten zu beleuchten und dem Geiste des Lesers vollständig einzusenken. Der Verf. bemerkt mit Recht, daß es schwer ist, immer die richtige Mitte zu treffen, so daß dem Leser weder zu viel noch zu wenig überlassen bleibt; ich meine aber, daß er des Guten oft wirklich zu viel gethan. Die Hauptgedanken würden in manchen Partien vielleicht nicht weniger lichtvoll, oder zum Theil weit lichtvoller hervortreten, wenn er sich etwas einfacher und präciser ausgedrückt hätte. Ich will hiemit keinen Tadel aussprechen; viele Leser werden gerade eine so amplificirte Darstellung des Lebens Jesu willkommen heißen und in vielen Gedankenentwickelungen und Schilderungen einen hohen geistigen Genuß finden, über welche Andere flüchtiger hinwegeilen, weil das rein wissenschaftliche Interesse, das sie zunächst verfolgen, sie als mehr oder weniger entbehrlich erscheinen läßt.

Die Bearbeitung des johanneischen Prologs beginnt der Verf. mit einer eingehenden Untersuchung über die Logosidee, deren Ergebniß er am Ende in folgenden Sätzen kurz zusammenfaßt: „Erstens, der Logos-Begriff hat sich innerhalb der Offenbarung, als alttestamentliche Idee aufgedrängt und bis zu einer bestimmten Höhe entwickelt. Zweitens, der Logos-Begriff hat sich eben darum auch innerhalb des positiven Judenthums, nach Abschluß der Offenbarung[1]),

[1]) Die Behauptung, daß im Siraciden und im Buche der Weisheit Israel seine letzten Offenbarungsschriften besitze, weil die beiden noch jüngern

aber auf Grund der Offenbarung nimmer zurückdrängen lassen und seine Herrschaft immer mehr erweitert. Drittens, der Logos-Begriff hat sich gerade in den Ton angebenden Systemen griechischer Philosophie, dem platonischen, stoischen, als unentbehrliches Postulat herausgestellt und die heidnische Anschauung ergriffen. Endlich, der Logos-Begriff war gerade in der jüdisch-alexandrinischen Schule, die eine Art Ausgleichung der wahren, jüdischen und der griechischen Weisheit für sich in Anspruch nahm, eben dadurch aber dem Christenthume gegenüber eine starke Macht bildete, zu einer recht glänzenden, bestechenden Entwickelung gediehen" (S. 27). Die Gefahren, welche zur Zeit, da Johannes sein Evangelium schrieb, gegen die Kirche anstürmten, drehten sich nach der Anschauung des Verf. alle um einen falschen Logosbegriff, und gerade diesen Gefahren hatte Johannes „als letzter apostolischer Streiter" durch den Nachweis des wahren Logos entgegenzutreten.

Bei der weitern Entwickelung des Prologs unterscheidet der Verf. zwei Theile. Der erste Theil, bis Vers 5, „zeigt uns den Logos in seinem Verhältnisse zur Welt auf Grund der Schöpfung, bis zur Nothwendigkeit der Erlösung". Die Nichtaufnahme des Lichtes von Seite der Finsterniß (V. 5) soll auf den Sündenfall im Paradiese Bezug haben. „Der zweite Theil, von Vers 6 an, verfolgt den Logos in seiner Beziehung zur Welt auf Grund der nothwendig gewordenen Erlösung, in seiner geschichtlichen Entwickelung bis zur Menschwerdung" (S. 48). In dieser geschichtlichen Entwickelung soll der Evangelist drei Stadien unterscheiden; der Logos kam in „die Welt" (erste Phase der Offenbarung), der Logos kam in „sein Eigenthum" (zweite Phase der Offenbarung), der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt (dritte Phase der Offenbarung). Ich muß gestehen, daß mir diese Entwickelung des Verfassers fast etwas zu künstlich erscheint; manche Ausdrücke, die er auf verschiedene Perioden bezieht, sind nach meiner Ansicht mehr oder weniger synonymisch, indem sie dieselbe Wahrheit von verschiedenen Seiten beleuchten. Daß das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott nach der katholischen Lehre ein übernatür-

Bücher der Makkabäer als Geschichtsbücher nicht bestimmt seien, die Offenbarung selbst noch weiter zu entwickeln, wesentlich zu bereichern (S. 16), scheint mir nicht annehmbar.



liches Gnadenverhältniß war und deßhalb nicht schon in der Schöpfung als solcher begründet lag, sondern aus einem besondern Rathschlusse der göttlichen Liebe hervorging, wird von dem Verf. zwar angedeutet, tritt aber, wie mir scheint, in seiner Darstellung nicht überall klar genug hervor.

Dem Stammbaum Jesu nach Lukas wird S. 138 ff. eine sehr ausführliche Untersuchung gewidmet, die manches Eigenthümliche bietet. Die Genealogie läßt nach des Verf. Ansicht „Jesus nach seiner irdischen Abstammung, als Sprößling Adams und ebendamit als Sohn Gottes erscheinen", weil in ihm Adam uns als Sohn Gottes, nicht im bildlichen, sondern im wahren Sinne des Wortes entgegentritt (qui fuit Dei, Luc. 3, 38). Dadurch deutet sie an, wie das geheimnißvolle Wort: „Du bist mein Sohn, der geliebte, an dir habe ich Wohlgefallen" (3, 21), zu verstehen sei. „In dir, dem Sprößlinge Adams, dem Sohne Gottes bin ich versöhnt"; das ist endlich ein Sohn Adams, der zugleich wieder „Sohn Gottes" ist, nachdem alle andern Söhne Adams diesen Namen verwirkt hatten (S. 141). Wir können uns mit dieser Erklärung nicht einverstanden zeigen. Adam kann vermöge der Schöpfung keineswegs als Sohn Gottes im eigentlichen Sinne betrachtet werden; das übernatürliche, göttliche Leben, das er nicht der Schöpfung, sondern der Gnade verdankte, machte ihn zwar zum Sohne Gottes, aber nur im analogen Sinne; auch kommt dieses Leben hier, wo es sich einzig nur um den physischen Ursprung handelt, gar nicht in Betracht. Die ganze Erklärung hat überhaupt etwas Gezwungenes, weil Luc. 3, 21 doch wohl auf die göttliche Sohnschaft vermöge der ewigen Zeugung Bezug hat, wie der Verf. selbst anerkennt.

Hinsichtlich der Divergenz zwischen Matth. 1, 12 u. Luc. 3, 27 kommt G. zu folgendem Resultat: „Jechonias hat die Ehre der messianischen Vaterschaft verwirkt (vgl. Jer. 22, 24—30), aber was er durch sich, um seiner selbst willen nicht mehr vermag, einen Sohn zu zeugen, das soll er, kann er um Nathans willen, im Geiste der Levirats-Ehe; er erzeugt den Salathiel mit der Wittwe Neri's, damit dieser nicht kinderlos bleibe, vielmehr durch Salathiel gerade Neri, und mit ihm dessen Urahne Nathan als Vater des Messias erscheine". Darin findet der V. eine tiefe Bedeutung und die „schneidendste Eigenthümlichkeit" der Genealogie bei Lukas;

„die Linie Nathan-Neri verleiht der messianischen Abstammung durch ihre unentbehrliche Betheiligung, das Blut der Königslinie gewissermaßen heiligend, den priesterlichen Charakter, jene Signatur, die schon früh auf den messianischen Opfercharakter, auf den Messias-Mord, damit auf das messianische Reich in Mitte der Heidenvölker hinweist" (S. 170). Nathan, der Sohn Davids, wird nämlich vom Verf. mit Rücksicht auf 2 Sam. 8, 17—18 und 1 Kön. 4, 5 als wirklicher Priester betrachtet, indem er der Meinung ist, daß das Wort „Priester" in jenen Stellen im eigentlichen Sinne genommen werden müsse. — Die Stelle: ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ (Luc. 3, 23) soll den Sinn haben: „Er war Sohn Josephs, sowie man allgemein ihn dafür hielt"; der Evangelist wolle nur bestätigen, daß der allgemeine Glaube betreffs der messianischen Sohnschaft kein irriger war (S. 160 f.). Aber war denn der allgemeine Glaube nicht wirklich ein irriger? Wozu überhaupt dieser Beisatz, sei es auch, daß der Evangelist, wie der Verf. annimmt, Joseph als „Vater im vollen Sinne des Wortes" bezeichnen wollte, wiewohl er nicht der Erzeuger war.

Mit Unrecht, wie mir scheint, bedauert der Verf. in einer nachträglichen Note S. 197 ff., daß er im Texte hinsichtlich der Reihenfolge der Versuchungen Jesu dem Matthäus-Evangelium vor dem Lukas-Evangelium den Vorzug gegeben, d. h. die Versuchung auf der Zinne des Tempels an zweiter und die auf dem Berge an dritter Stelle gebracht habe. Er sucht seine neue Auffassung so zu rechtfertigen. Lukas ist der streng geschichtliche Erzähler und das fordert sein Plan und Zweck; Matthäus weicht großentheils von der streng geschichtlichen Entwickelungsweise ab, und das bedingt auch sein Zweck. Also wird auch in diesem Punkte nicht Matthäus, sondern Lukas der eigentlich geschichtlich Referirende sein. Welches ist aber der Zweck, der beide Evangelisten gerade zu dieser Erzählungsweise veranlaßt hat? Die Erlösung vollzieht sich in zwei Stadien, vorerst an der Heidenwelt, und erst dann an dem Judenvolke. Diesen beiden Stadien entsprechen die zweite und dritte Versuchung. In der Versuchung auf dem Berge will Jesus die Erlösung der Heidenvölker verdienen; auf der Zinne des Tempels erscheint er als der Starke, der endlich auch sein auserwähltes Volk noch dem Satan entreißt. Daraus ergibt sich, daß Lukas nur seinem Zwecke (Jesus als Erlöser der Welt zu zeigen), treu bleibt, wenn er auch hier wie sonst den einfach geschichtlichen Faden beibehält. „Von Matthäus dagegen wissen wir, daß er es möglichst vermeidet, die schmerzliche Wahrheit, daß Israel erst am Ende der Zeiten noch Gnade finden wird," in seinem Evangelium zur Aussprache zu bringen, und darum, wie er sonst die geschicht-

liche Ordnung absichtlich auflöst, so auch hier ordnet er die ‚Versuchungen‘ so, daß die Verwerfung Israels, die Verschiebung seiner Erlösung bis an's Ende der Zeiten nicht schon in der Reihenfolge dieser Versuchungen ausgesprochen erscheine“. Diese Gründe sind wohl kaum hinreichend. Ich leugne nicht, daß Lukas im Allgemeinen sich strenger an die chronologische Ordnung hält, aber daß nirgends eine Ausnahme von dieser Regel stattfinde, wäre erst zu beweisen. Matthäus hatte im vorliegenden Falle nicht den geringsten Grund, die geschichtliche Ordnung absichtlich zu ändern. Jene Rücksicht, die ihm der Verf. zuschreibt, war ihm ganz fremd. Matthäus schildert allerdings den Israel verheißenen Messias, aber er zeigt ihn schon anfangs (2, 1 ff.) als Messias für die ganze Welt. Wie er vor allen übrigen Evangelisten nachweist, daß das Heil von Israel ausgeht, so läßt er auch offener und schärfer als alle übrigen die Thatsache hervortreten, daß Israel seinen Messias verworfen habe, und das Reich Gottes auf die Heiden übertragen werde. Wenn wir irgendwo Rücksichten finden wollen, so haben wir sie eher bei Lukas als bei Matthäus zu suchen. Man vergleiche nur die ersten und letzten Kapitel des ersten und dritten Evangeliums. Schonungsloser gegenüber den Juden hätte Matthäus sein Evangelium wahrlich nicht mehr schließen können. Wie sollte er sich also veranlaßt sehen, die Reihenfolge der Versuchungen zu ändern, aus welcher nur eine künstliche Exegese das künftige Schicksal der jüdischen Nation herauslesen kann. Ich sehe nicht ein, warum gerade die zweite und dritte Versuchung, nicht aber die erste und zweite den Stadien der Erlösung parallel gehen soll; und noch weniger kann ich zugeben, daß Christus die Erlösung zuerst den Heiden, dann den Juden verdiente; er hat sie gleichzeitig verdient, und zwar in erster Linie für die Juden, in zweiter für die Heiden; daher mußte das Evangelium zuerst den Juden und nicht den Heiden verkündet werden. Daß jene erst am Ende der Zeiten in das Reich Gottes eintreten, kommt nicht von der Reihenfolge der Verdienste Christi, sondern von ihrer eigenen Verschuldung. Blicken wir auf die Versuchungen selbst, so muß uns die Reihenfolge bei Matthäus weit natürlicher erscheinen. Der Versucher wandte sich zuerst an das natürliche Bedürfniß des hungernden Erlösers und griff dann, als dieser mit einem Spruche der Schrift ihn zurückwies, alsbald zu der nämlichen Waffe, zur Lehre der übernatürlichen Offenbarung. Bei diesen zwei Versuchungen deckte sich Satan mit einem scheinbar berechtigten Vorwand, weil aber diese Taktik nicht zum Ziele führte, trat er offen hervor und suchte durch den überwältigenden Eindruck seiner Vorspiegelungen zu erreichen, was er durch Verdeckung seiner bösen Absicht vergebens erstrebt hatte. Wir haben bei dieser Reihenfolge auch eine successive Steigerung der Versuchung, angefangen von dem Si filius Dei es bis zum Si cadens adoraveris me, von der scheinbar unverfänglichen Zumuthung, in ungeordneter Weise von der göttlichen Macht Gebrauch zu machen, um den Hunger zu stillen, bis zur offenen Aufforderung, dem Teufel als Gott zu huldigen, um den Besitz der Welt und all ihrer Schätze

als Lohn dafür hinzunehmen. Mangel an Vertrauen auf Gott, — vermessenes Vertrauen —, Apostasie und desperater Satanscult — das sind die Stufen, die Jesus nach der Absicht des Versuchers nacheinander betreten sollte. Wie passend erscheint da am Schlusse die mit Entrüstung verbundene Abweisung: Vade satana! (Matth. 4, 10). Daß bei Lukas die Ordnung unterbrochen ist, zeigt auch der Hinblick auf das Si filius Dei es, das bei Matthäus ganz passend in der ersten und zweiten Versuchung uns entgegentritt, weil Satan zuerst erproben wollte, ob Jesus wirklich der Sohn Gottes sei, und erst dann als der Versuchte seine Gottheit nicht kundgab, mit jener extremen gotteslästerlichen Zumuthung herauszurücken wagte. Will man in der Reihenfolge der Versuchungen eine Beziehung zu den Phasen der menschheitlichen Entwickelung finden, gelingt es sicher am besten bei jener des Matthäus-Evangeliums; die erste hat Bezug auf die sinnlich lüsterne Urwelt, die zweite auf das in vermessenem Trotze befangene Volk der Offenbarung, die dritte auf die sich selbst vergötternde und im Dämonenculte verkommene heidnische Weltmacht. Man kann in den drei Siegen des Versuchten auch Beziehungen zu den drei Stadien der Offenbarung entdecken, die zuerst an die noch ungeschiedene Menschheit (paradiesisches und noachisches Speisegesetz), dann an das in besondere Führung Gottes und der Engel genommene Volk Israel und endlich an alle Völker der Welt ergangen ist. Ebenso wäre es nicht schwer, im dreifachen Siege des Herrn ein dreifaches Stadium der Kirchengeschichte (bezw. der von der Kirche zu lösenden Aufgabe) repräsentirt zu finden. Kurz, wir mögen die Sache anschauen, wie wir nur immer wollen, in jedem Falle müssen wir einsehen, daß der Herr Verfasser besser gethan hätte, bei seiner ersten Auffassung, die auch die allgemein in der Kirche recipirte ist, zu bleiben, und damit zugleich dem hl. Lukas die Freiheit im Gang der Erzählung nicht zu sehr zu verkürzen.

In der Entwickelung mancher, bes. der dem Joh.-Evang. entnommenen Erzählungen scheint mir die psychologische Motivirung manchmal so vorzuwiegen, daß die berechnete, planmäßige, von den jeweiligen Eindrücken ganz unabhängige Gnadenökonomie und Pädagogik des Herrn ungeachtet der ausführlichen Darlegung nicht immer scharf genug hervortritt. (Daß ich meinerseits manche Punkte, wie z. B. das Benehmen Jesu gegen Nikodemus, den der göttliche Heiland wohl nur strenge prüfte, ohne sich ihm eigentlich „anzuvertrauen", wie nachher dem samaritischen Weibe, etwas anders auffasse, sei nur nebenbei bemerkt). Die Berücksichtigung des Psychologischen könnte meines Erachtens überhaupt an manchen Stellen etwas eingeschränkt werden, da sie dem subjektiven Ermessen zuviel Spielraum gewährt. Das Interesse der Erbauung fordert allerdings, daß sich die betrachtende Seele soviel

als möglich in die Gedanken und Gefühle des göttlichen Erlösers hineinlebe; die wissenschaftliche Untersuchung aber darf in dieser Hinsicht nicht zu viel sich zutrauen. Würden wir glauben, durch das, was wir aus der Seele Jesu herauslesen, den Gang seiner Handlungen genügend erklären zu können, so müßte er uns zurufen: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken.“ Wenn auch nur Menschen einander gegenüberstehen, darf ein Kleingeist es nicht wagen, in seinen psychologischen Reflexionen, die eben nur den Kleingeist wiederspiegeln, den Schlüssel zur Erklärung der bewunderungswürdigen Unternehmungen und Thaten gefunden zu haben, durch welchen ein bevorzugtes Genie seine großartigen Conceptionen und Pläne verwirklicht. Auch die Ausdrucksweise könnte bei manchen den Heiland betreffenden psychologischen Darlegungen etwas angemessener sein. Redensarten wie diese: Wenn Jesus „sich emporgetragen fühlt zur Höhe seines Bewußtseins“ (419); „die geheimnißvolle Größe, zu der sich Jesus mit klarem Bewußtsein in diesem Augenblicke erschwingt und bekennt, erhöht, durchgeistigt seine Erscheinung“ (433); „auf's Neue blitzt sein erhabenes, sein messianisches Selbstbewußtsein auf“ (436) — diese und ähnliche Redensarten würde gewiß Mancher lieber vermieden sehen. Ich muß übrigens bemerken: Wenn ich eine kleine Einschränkung des Psychologischen als wünschenswerth erachte, so will ich damit die ausgezeichneten Leistungen, die der Verfasser gerade in dieser Hinsicht sich zuschreiben kann und die einen wahren Glanzpunkt seiner gediegenen Arbeit bilden, keineswegs verkennen oder in Schatten stellen. S. 541 wird die Besessenheit so dargestellt, als ob sie die tiefste, oder wenigstens eine der tiefsten Stufen der Verlassenheit von Gott und Gnade wäre; es ist aber bekannt, daß der Besessene nicht nothwendig im Stande der Ungnade sich befindet und daß andererseits die tiefste Verworfenheit ebensowenig nothwendig den Zustand der Besessenheit herbeiführt. Die Behauptung, daß der Aussätzige „von dem Anrechte, den Gnaden, der Verheißung und der Hoffnung Israels“ ausgeschlossen erscheint (S. 590), dürfte ein wenig zu mildern sein. S. 387 steht Hausmann statt Hausrath.

An Meinungsdifferenzen kann es bei solchen Werken nie fehlen; wenn wir hier einige derselben aufzählten, müssen wir es uns andererseits ganz versagen, die vielen gelungenen Erklärungen, die herrlichen, tiefsinnigen, belehrenden und zugleich herzerhebenden

Gedanken und Entwickelungen, an welchen dieses Werk so reich ist, einzeln namhaft zu machen; in dieser Hinsicht können wir den Leser nur auf das Buch selbst verweisen. Der Verf. zeigt sich darin als einen tüchtigen Fachmann, wenn er auch dem gegenwärtig so beliebten Gebrauche, einen großen literarischen Apparat zur Schau zu stellen, nicht huldigen mag; er hat aber sein Werk nicht blos für Fachmänner und Theologen, sondern für alle Gebildete bestimmt, und man kann im Interesse des Glaubens und der Hebung christlichen Sinnes nur wünschen, daß es einen recht ausgedehnten Leserkreis finden möge. Es ist zwar nicht eine besonders auffallende Schlagfertigkeit oder die direkte Beantwortung jeder Frage, welche die mit rationalistisch-skeptischen und christusfeindlichen Miasmen geschwängerte Atmosphäre der Gegenwart vielleicht Manchem auch gegen seinen Willen auf die Zunge legt, was diesem Werke seinen Reiz verleiht; dafür wird aber der Leser durch andere Vorzüge reichlich entschädigt, wenn er sich anders zu der ernsten, so zu sagen weihevollen Stimmung zu erheben vermag, welche die ganze Haltung des Werkes seinem Zwecke entsprechend, nur vielleicht manchmal etwas zu ununterbrochen, von ihm fordert.

Innsbruck. Wieser S. J.

Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt von Joseph Kleutgen, Priester der Gesellschaft Jesu. Zweite verbesserte Auflage. Mit Gutheißung der Obern. Innsbruck, Felician Rauch. 1878—79. 1. B. 862 S. 2. Bd. 924 S.

Für die zweite Auflage von Kleutgen's „Philosophie der Vorzeit" hätte kaum ein günstigerer und empfehlenderer Umstand eintreten können als das Zusammentreffen ihrer Vollendung mit dem Erscheinen der päpstlichen Encyklika Aeterni Patris. Schon seit längerer Zeit — das ist eine bekannte Thatsache — hat in der katholischen Welt die gelehrte Forschung, die philosopische sowohl als auch die theologische, mit Ernst sich der Wissenschaft der christlichen Vorzeit und namentlich des Mittelalters zuzuwenden angefangen, um deren Leistungen in den Kämpfen der Gegenwart zu verwerthen, insbesondere aber in der Philosophie den festen Boden und sichern Gang, welchen die ungläubige und die protestantische Speculation ihr genommen hatte, wieder zu gewinnen. Dieser Richtung, die unter Gutheißung und Förderung der kirch-

lichen Oberhirten von Jahr zu Jahr zunahm, hat nun der Papst selbst durch die genannte Encyklika seine allerhöchste Bestätigung ertheilt, gewiß keine geringe Empfehlung für das vorliegende Werk, das in seiner ersten Auflage jene Richtung zum Theil erzeugt, zum Theil mächtig gefördert hat, und hinsichtlich der Werthschätzung der echtkatholischen Wissenschaft der Vorzeit dieselben Grundgedanken entwickelt und begründet, welche die päpstliche Encyklika mit allem Nachdruck hervorhebt. Man hat die „Philosophie der Vorzeit" nicht ganz mit Unrecht als eine Epoche machende Erscheinung bezeichnet; einen solchen Umschwung hat sie zu Gunsten der in Rede stehenden Richtung bei ihrer ersten Veröffentlichung hervorgerufen. Daß man protestantischerseits es für gut fand, sie einfach zu ignoriren, läßt sich begreifen; in der katholischen Welt aber hatte seit langer Zeit kein Werk einer günstigeren Aufnahme und eines tiefer greifenden oder nachhaltigeren Einflusses sich zu erfreuen. Nebst dem gediegenen Wissen und dem Scharfsinn des Verfassers war es besonders die ruhige, klare, besonnene, maßvolle, echt wissenschaftliche Art der Behandlung und Darstellung, was dem Werke so große Anerkennung verschaffte.

Die neue Auflage ist zwar nicht viel verändert, doch fehlt es nicht an Verbesserungen und kleinern Zusätzen, namentlich in der Abhandlung über die Natur, die auch eine etwas verschiedene Anordnung erhalten hat. Die Zahl der Paragraphen erscheint nur wegen eines Druckfehlers in der alten Auflage um zwei vermehrt. Manche in diesem Werke bekämpften speculativen Richtungen oder wenigstens manche ihrer Vertreter haben jetzt nicht mehr jenes Ansehen, wie damals als die erste Auflage an das Licht trat, und man könnte darum die Frage stellen, ob es nicht rathsam gewesen wäre, das Werk einer vollständigen Umarbeitung zu unterziehen und einzelne Partien der in der ersten Auflage enthaltenen Polemik, wenn man eine objektiv gehaltene apologetische Abwehr so nennen darf, ganz fallen zu lassen. Allein es handelt sich in diesem Werke nicht um eine gewöhnliche Polemik von ephemerer Bedeutung, wie sie etwa die Zurückweisung von vereinzelten unberechtigten Angriffen mit sich bringt, sondern um eine allseitige und wahrhaft principielle Vertheidigung; auch wird darin die Lehre der Scholastik und insbesondere des hl. Thomas nicht blos wider Vorurtheile und wider die Angriffe ihrer Gegner in Schutz genommen, sondern auch allen

wichtigen Punkten nach erörtert und erklärt, was sowohl der französche als der italienische Uebersetzer mit Genehmigung des Verfassers auf dem Titel selbst ausgedrückt haben. Der Zweck der Erklärung und Erläuterung wird durch den apologetischen Charakter des Werkes nicht beeinträchtigt, sondern im Gegentheile wesentlich gefördert; denn es ist gerade der Gegensatz zu manchen in der neuern Zeit (seit Cartesius) aufgetauchten Methoden und Systemen, was die Lehre der Scholastik erst in's rechte Licht setzt, ihr Verständniß erleichtert, ihre Tragweite erkennen läßt; und das bleibt sich immer gleich, mögen die philosophischen Richtungen, um die es sich handelt, noch blühen oder bereits verwelkt sein, mögen die Namen ihrer Vertreter diesen Klang haben oder jenen.

So möge denn dieses in jeder Hinsicht gediegene Werk, das bei seinem ersten Erscheinen so große Theilnahme fand, auch in der neuen Auflage allen Freunden der kirchlichen Wissenschaft bestens empfohlen sein. Wem daran liegt, in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen den Absichten der Encyklika nachzukommen, wird sich desselben mit großem Nutzen bedienen. Wenn der Papst den Bischöfen des ganzen Erdkreises in dringendster Weise empfiehlt, mit Beseitigung verschiedenartiger Lehrsysteme neuerer Zeit die Philosophie des hl. Thomas der Jugendbildung zu Grunde zu legen, dabei aber aufmerksam macht, daß zu diesem Zwecke nur jene Schriften geeignet seien, welche die Lehren des hl. Thomas nach dem übereinstimmenden Urtheile der Gelehrten rein und unverfälscht enthalten, so dürfte gewiß nicht in letzter Reihe die „Philosophie der Vorzeit" eine besondere Berücksichtigung verdienen, deren Verfasser denn auch persönliche Beweise des Vertrauens mit Rücksicht auf seine wissenschaftlichen Leistungen von Seite des hl. Vaters erhalten hat.

Innsbruck. Wieser S. J.

Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Von Prof. Dr. J. Hergenröther, päpstl. Hausprälaten. 1. Band, 2. Auflage, 1879. 2. Band, 1. Auflage, 1877. Freiburg, Herder. Gr. 8°. (Theologische Bibliothek).

Wenn man auf die Fortschritte unserer katholischen Kirchengeschichtschreibung in den letztverflossenen fünf Dezennien hinblickt, so darf man ihr zu denselben mit vollstem Rechte Glück wünschen. Sie hat sich unverkennbar aus der Atmosphäre protestantischer und

halbprotestantischer Anschauungen, welche stellenweise schweren Druckes auf ihr gelagert war, kräftig herausgerungen. Ebenso wie frischerer kirchlicher Geist durchweg in den Beurtheilungen und der principiellen Auffassung herrscht, so macht sich auch in der quellenmäßigen Erforschung des Details überall erhöhte Regsamkeit geltend. Es ist eine wohlthuende geistige Emancipation angebrochen.

Das obige Werk des Cardinals Hergenröther kann als das bezeichnendste Monument dieser Emancipation angesehen werden.

Nach der Aufnahme, welche dieses „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte“ bereits gefunden hat und nach der Auszeichnung, die inzwischen dem Talent und Verdienst des Verfassers, zur Ehre Deutschlands und aller katholischen Gelehrten, zu Theil geworden ist, dürfen wir auf ein allgemeineres Lob desselben einfach verzichten. Wir wollen in dieser Anzeige nur die speciellen Eigenthümlichkeiten des Werkes hervorheben, indem wir uns freuen, daß diese von selbst als ebensoviele besondere Vorzüge erscheinen werden. Mit einer Notiz über den lange erwarteten dritten (Noten-)Band dürfen wir beginnen.

In diesem dritten leider noch unter der Presse befindlichen und wegen seiner Druckschwierigkeit nur langsam voranschreitenden Theile wird geradezu ein Hauptgewicht der Verdienstlichkeit der ganzen Leistung nicht bloß für Anfänger, sondern auch theilweise für Fachmänner liegen. Derselbe bringt bekanntlich die Noten und kritischen Nachträge. Die fünfzehn Bogen, welche die Verlagshandlung davon bis jetzt fertig gestellt hat, lassen Plan und Einrichtung erkennen: Ein wahres Arsenal von sachlichen und literarischen Notizen, an die übereinstimmenden Paragraphen der ersten und zweiten Auflage angelehnt und dazu bestimmt, unter späteren Erweiterungen „einen Anfang zur Geschichte der kirchlichen Historiographie nicht bloß im Großen und Ganzen, sondern auch in allen wichtigen Einzelfragen zu bilden“ (1. Bd. 2. Aufl. S. VII). Dies Arsenal von kleinen Dingen bietet, wie es die Natur der Magazine mit sich bringt, einen lieblichen Anblick durchaus nicht. Auch ist sein Inhalt ohne die Beihilfe der beiden Textbände kaum zu verwenden. Dieselben müssen schon seines bloßen Verständnisses wegen fast immer aufgeschlagen daneben liegen. Aber den Reichthum der hier gebotenen Hilfsmittel, die zum Theil weitere Arbeiten anregen, zum Theil auch deren Richtung und Ziel andeuten; darf

man ohne Bedenken als großartig bezeichnen. Wir kennen die Kriterien einigermaßen, durch die ein prunkender Notenschwall, welcher heutzutage auch ohne sonderliche Mühe von Jedem zu beschaffen ist, von den Spuren des Weges ernster, tiefer Arbeit sich unterscheidet, auf welchem ein selbständiger Gelehrter gleich Hergenröther zu seinen in kurzen Zeilen des Textes niedergelegten Ergebnissen vorzuschreiten pflegt. Auch mancherlei größere Untersuchungen, die bisher öfter in den beiden Textbänden ungern vermißt worden waren, trifft man in dem Ergänzungsbande an, und diese bringen in das eintönig und hoch aufgeschichtete Material desselben einige Abwechslung. Jetzt schon möchten wir aufmerksam machen auf die Erörterungen über die gnostischen Lehrsysteme, über die sirmischen Formeln und Liberius, über die Lehre des Pelagius und des heil. Augustin und über die Benützung des Pseudo-Isidor durch den heil. Stuhl. Angesichts der Bedeutung und Wichtigkeit dieses dritten Bandes bedauern wir nur, daß derselbe ganz in kleinem Notendruck und unter allzu ökonomischer Raumersparniß erscheint. Die Bequemlichkeit der Lesung der beiden ersten Bände scheint uns durch die Exilirung der Noten in eine augenverderbende Wüste wirklich etwas theuer erkauft.

Was nun die beiden Textbände selbst betrifft, so dürften diese gleichfalls ihren Schwerpunkt hauptsächlich in der Reichhaltigkeit des dargebotenen Materials besitzen. Der Verfasser befleißt sich eines sehr knappen und einfachen Ausdruckes. Dicht aneinandergedrängt und in raschem Fluge folgen sich Thatsachen, Namen, Daten, Urtheile. Welche Fülle der trefflichsten Nachweise über die kirchengeschichtliche Entwickelung wird zu Tage gefördert, da trotz dieser Prägnanz der erste Band der zweiten Auflage runde 1000 Großoktavseiten, der zweite Band aber (wenigstens in erster Auflage) 1064 Seiten umfaßt! Ohne auch nur einen wesentlichen Gedanken hinzuzusetzen, hätte der hohe Verfasser bei bequemerer Schreibart und handlicherer Abtheilung des Werkes den Lesern wohl ganze vier Bände vorlegen dürfen an Stelle der jetzigen zwei.

Gewißlich wird Niemand, der sich in diesen ungeahnt reichen Inhalt vertieft, dem gelehrten Verfasser es übel anrechnen, daß er sich in der Ausscheidung des Stoffes nicht mehr Gewalt und Selbstbeschränkung aufgelegt hat. Im Gegentheil, Kürzung wäre recht unwillkommen gewesen. Am dankbarsten aber wird man sein

müssen für die eingehenden und nach eigenen jahrelangen Studien bearbeiteten Abschnitte über die orientalische Kirchengeschichte, die dogmatische Geschichte der Sekten, die kirchliche und kirchenpolitische Stellung der Päpste in den verschiedenen Perioden und die Beziehungen der neueren Staaten zur Kirche.

Wenn nun das Werk trotz seiner überraschenden Vollständigkeit die Bezeichnung „Handbuch" an der Stirne trägt und laut der Vorrede für Anfänger, nicht für Gelehrte bestimmt erscheint, so dürfen wir doch wohl sagen, daß es mehr zum Gebrauche Vorgeschrittener, als zur Beihilfe des akademischen Studiums sich eignet. Es hält nämlich eine gewisse Mitte, wie uns scheint, zwischen der beengten Form eines Lehrbuches, das bloß als Leitfaden für akademische Vorlesungen bestimmt ist, und der weiten und eingehenden Darstellung von Werken mit historischer Detailschilderung. Und derartige, in diese Mitte eintretende Arbeiten, waren uns gerade jetzt nothwendig, Bücher, welche einerseits der anwachsenden Lehrbuch-Literatur ihr eigenes Gepräge der Vollkommenheit aufdrücken werden, während sie andrerseits, indem das Wahre und Erhebende der weit ausgreifenden Werke sich in ihnen concentrirt findet, diese letzteren bei vielen Lesern ohne Weiteres ersetzen. Wir zweifeln darum nicht, daß Hergenröthers Kirchengeschichte, gerade weil sie so reich und vollständig ausgefallen ist, auch bei vielen gebildeten Laien, die mit Recht an einem bloßen Lehrbuch sich nicht genügen lassen wollen, auf lange die sicherste Stelle in ihrem Bücherschatze behaupten wird. Sie wird Jedem, der Fleiß und Anstrengung nicht scheut, einen wohlberathenen Führer bilden.

Empfiehlt sich wegen des gedachten Vorzuges der Stofffülle das Werk vorzüglich als Mittel weiterer historischer Ausbildung nach den gewöhnlichen theologischen Studien, so möchte ein zweiter Vorzug desselben gerade den angehenden Theologen einladen, sich recht früh mit dem Werke bekannt zu machen. Es ist die auf den verschiedenen Gebieten der Theologie, namentlich der Dogmatik und des kanonischen Rechtes, bewährte Meisterschaft des Herrn Verfassers. Die Klage war ehemals oft berechtigt, daß die kirchenhistorischen Handbücher allzu wenig von theologischer Accuratesse aufwiesen, und daß der von ihnen angewendete Maßstab der Beurtheilungen innerkirchlicher Dinge nicht selten schwankend, die Auffassung schief und unklar, wenn nicht geradezu verkehrt sei. Einfache und naheliegende

Rechtfertigungen von Zuständen in der Kirche oder von Handlungen der Päpste traf man nicht, weil man über der Geschichte die Theologie vergaß. Hinwieder durften sich auch manche unserer Theologen nicht über den gegen sie gerichteten Vorwurf beschweren, die Geschichte gelange bei ihnen nicht zu ihrem Rechte und historische Schwierigkeiten würden hie und da a priori beseitigt, statt durch kritische, positive Forschung gelöst zu werden. Das vorliegende Werk zeigt nun den kritischen Historiker, der zugleich ein eminenter Theologe ist; es kommt da abwechselnd, jedesmal zu seiner Zeit, der gründliche, auf der Tradition der alten Schule und der Väter fußende Gottesgelehrte zum Wort und der mit der historischen Methode der Gegenwart und dem neuesten Stand der Untersuchung vertraute, im richtigen Sinne objective Geschichtsforscher.

Man sieht darum in jedem Abschnitte mit Befriedigung, wieviel die katholische Wissenschaft aus einem solchen Bunde der Theologie mit der Geschichtsschreibung gewinnen kann. Männer zwar, die in einer Person mit selbständiger schöpferischer Kraft beide Gebiete zu umfassen verstehen, werden uns selten geschenkt werden. Aber es sollte nach einem so erfolgreichen und ermuthigenden Beispiele jene Erscheinung nicht mehr auftreten, die wir in unsern Tagen ihrer zerstörenden Wirkungen halber schwer bedauern mußten, daß nämlich katholische Pfleger des geschichtlichen Wissens so überaus fremd der Theologie gegenüber standen. Aufdringliche historische Apologeten wollen wir diesen gegenüber nicht. Dem exaktesten Historiker, welcher der genaueste Theologe ist, gebührt auch ganz von selbst die Palme des tüchtigsten Apologeten.

Eine weitere Eigenschaft, durch die das Hergenröther'sche Werk sich auszeichnet, knüpft sich an das Vorstehende unmittelbar an, und sie ist bei einem Gelehrten von seiner Stellung und seinen bisherigen Kämpfen zu selbstverständlich, als daß sie ausführlich betont werden müßte. Wir meinen die das ganze Buch durchziehende zeitgemäße Berücksichtigung solcher Fragen, welche in den religiösen und wissenschaftlichen Bewegungen der Gegenwart in den Vordergrund getreten sind. Der Verfasser betrachtet die Geschichte nicht als todte Antiquitätensammlung, auch nicht etwa als bloßes Hilfsmaterial für theologische Thesen. Sie lebt unter seiner Darstellung, so wie sie es soll, als magistra vitae und lux veritatis, als Wegweiserin für die Zukunft. Die Liebe zur Kirche, mit der

das Werk geschrieben ist und die den Verfasser in der deutschen Heimat alle Kraft seiner Mannesjahre opfern ließ, sie wird in Andern opferfreudige Hingabe im Dienste der Kirche unter Gottes Segen zu erzeugen wissen. So daß sicher der Wunsch reichlich erfüllt wird, der dem Werke von seinem Urheber gleichsam mit auf den Weg gegeben wurde: Es möge „in einer für die Kirche Gottes schweren Prüfungszeit dazu beitragen, daß ihre Diener und Kinder vertrauensvoll und getröstet durch die große Vergangenheit in Glauben und Liebe unerschütterlich beharren!“ (Vorrede S. VIII).

Wir zweifeln nicht, daß der erlauchte Verfasser bei seiner außerordentlichen Arbeitskraft und Studienfreude auch in seinem jetzigen erhabenen Amte noch Zeit genug finden werde, sein Geschichtswerk in nachfolgenden Auflagen weiter zu vervollkommnen, wenn er auch die erscheinende zweite Auflage wegen der inzwischen vollzogenen Aenderung in Stellung und Wohnort nicht in dem Grade bereichern oder verbessern konnte, wie er es gewiß selbst gewünscht hätte. Diese zweite Auflage, die in Folge des raschen Absatzes der ersten ohne Verzögerung herzustellen war, darf fast nur als Wiederabdruck des frühern Textes — wenigstens was den bisher erschienenen ersten Band betrifft — angesehen werden.

Zum ersten Bande erlauben wir uns noch einige Bemerkungen.

Die Frage nach dem Verfasser der Philosophumena (s. diese Zeitschrift II, 505 ff.) wurde nicht neu geprüft, und der heil. Hippolyt gilt noch (I, 199) als Gegner und Bekämpfer des Papstes Kallistus.

Bezüglich des Ketzertaufstreites (S. 176) haben die jüngsten Untersuchungen von Peters, Fechtrup und de Smedt mehrfache beachtenswerthe Resultate ergeben. So glauben wir, daß die von Peters (Der h. Cyprian S. 516) kurz hingestellte Hypothese ganz richtig ist, wonach Cyprian die unglückliche Synode der 87 Bischöfe mit ihrem der Lehre des Papstes Stephan widersprechendem Beschlusse nicht nach, sondern schon vor Eintreffen des päpstlichen Entscheides gehalten hat, und gelegentlich sollen die Stützen dieser Meinung ausführlicher dargelegt werden. Nur die beiden berüchtigten Briefe an andere Adressen, aber keine Handlungen direct gegen Stephan, dürften dem Kirchenlehrer zur Last gelegt werden können.

In der Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates (490 ff.) möchte bei späterer Bearbeitung die von Orsi (Della origine del dominio e della sovranità de' Romani Pontefici 2. ediz. Roma 1754, bes. p. 99 ss.), Borgia, Novaes, Thomassin, Gosselin u. A., neuestens wieder von Cardinal Bartolini in seinem Werk über Papst Zacharias vertretene Anschauung Beachtung verdienen. Die gegen Card. Bartolini gerichteten Ausführungen in den

„Stimmen aus Maria-Laach" 1879, XVI, 441 ff.) scheinen nämlich doch noch nicht genügend jene Annahme der Genannten widerlegt zu haben, wonach bereits unter Gregor II, oder wenigstens schon geraume Zeit vor der Schenkung Pippins, das Unterthanenverhältniß der in Frage kommenden Landestheile Italiens zum Herrscher von Byzanz rechtmäßig in jeder Beziehung gelöst war, und wonach Pippins sogenannte Schenkung nur als ausführende und bekräftigende Maßregel (restitutio, wie sie die Quellen nennen) zu betrachten ist. Aus den Münzen Gregor II und seiner Nachfolger auf dem heil. Stuhl brachte neue Belege für diese Ansicht das gelehrte Werkchen von L. Pizzamiglio: Studii storici intorno ad alcune prime monete papali, Roma 1876. Dieser Autor zeigt auch, daß seit Papst Gregor II keine einzige kaiserliche Münze sich vorfindet, welche in Rom geprägt worden wäre. S. darüber (Garrucci) Civiltà catt. ser. 9. vol. 11. p. 445.

Card. Hergenröther spricht sich (I, 884. 794) nicht aus über die späteren s. g. Recuperationen von Gebieten des Kirchenstaates durch die Päpste und über die diesbezüglich von Julius Ficker in seiner Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens erhobenen Bedenken. Es wäre im höchsten Grade wünschenswerth, daß der Verfasser mit Hilfe römischer Documente, wenn dieses noch möglich, neues Licht über diesen dunklen Punkt brächte, oder wenigstens durch sichere Schlüsse aus dem zu Rom so reichlich vorhandenen gedruckten literarischen Material die dem heil. Stuhle ungünstigen Ergebnisse auf ihren eigentlichen Werth prüfte.

Die Mittheilungen unseres Buches über die alte Liturgie lassen in ihrer Abgerissenheit und Unsicherheit den vielfach schwankenden Boden erkennen, auf welchem dieser Zweig der Kirchengeschichte in der Gegenwart überhaupt noch steht. Der Verfasser dürfte hiebei jedoch gegenüber den Resultaten von Probst und Bickell hinsichtlich der Urform der Messe eine etwas zu reservirte Stellung eingenommen haben. Manches auch, was nach unserer Meinung in den betreffenden Paragraphen zu beschränken oder zu berichtigen wäre, fällt auf Rechnung der schwierigen Methode, gemäß welcher die langen und so verschiedenfach gestalteten Entwickelungen des Kultus während eines Zeitraumes von fast vierhundert Jahren (313—692) in wenigen Zügen zusammenzufassen waren. Doch genug. Wer einen großen gothischen Dom baut, darf die Anforderung erheben, daß man nicht den Blick des eintretenden Fremden vom Ganzen ablenke und einzelne der tausend Fialen oder vergessene Blättchen der Ornamentik kritisire.

Innsbruck. Grisar S. J.

Die gemischten Ehen in Schlesien. Von Dr. Adolph Franz. Breslau. G. P. Aderholz'sche Buchhandlung. 1878. 150 SS. (Görres-Vereinsschrift).

Unter diesem Titel stellt der Herr Verfasser „das Kirchen- und Staatsrecht bezüglich der gemischten Ehen in seiner Entwickelung

und Handhabung in Schlesien vom 16ten Jahrhundert bis in die neueste Zeit" dar. Es ist die Geschichte des auf einem einzelnen Gebiete geführten Kampfes zwischen Katholizismus und Protestantismus, und wenigstens in seinen letzten Phasen zwischen Kirche und Staat. Wenngleich das Bild, welches uns vorgestellt wird, durch die Vergewaltigung des einen der beiden streitenden Theile und durch die zu große Nachgiebigkeit einiger Breslauer Bischöfe ein etwas trübes Colorit erhalten, so fehlt ihm doch auch nicht die glänzende Lichtseite in dem beharrlichen Festhalten des hl. Stuhles an den nothwendigen Bedingungen zur Eingehung einer gemischten Ehe und in der unerschrockenen Durchführung der kirchlichen Grundsätze seitens der meisten Vorsteher und des Clerus der Breslauer Diöcese. Es zeigt sich uns das alte aber allzeit gleich erhabene Bild des unbeweglichen Felsens im stürmischen Meere. Der Gedanke aber wird sich allen Lesern von selbst aufdrängen, daß, wenn die kirchlichen Behörden der jetzigen östlichen Provinzen Preußens immer fest an diesen Felsen sich angeklammert hätten, sie viele trübe Tage wie den Gläubigen der eigenen, so denen der späteren westlichen Provinzen erspart hätten. Der Verfasser theilt, soweit es sein Zweck erforderte, alle einschlägigen Verordnungen der Kirchen- und Staatsbehörde mit. Unter den ersteren finden wir hier die wichtige Instructio Clementis PP. XIII., wodurch die Konstitution Benedikt's XIV. betreffs der Ehen der Häretiker von Belgien (d. h. Holland) auf die damalige Diöcese Breslau ausgedehnt wird, zum ersten Male vollständig abgedruckt. Seitens der Protestanten sehen wir von der Altranstädter Konvention (1707) bis zu den königlich preußischen Erlassen von 1803 und 1825 einen immer stärker werdenden Sturm gegen die von der Kirche vorgeschriebenen Bedingungen zur Erlaubtheit einer gemischten Ehe. Diesen Angriffen setzt der h. Stuhl eine weise Festigkeit und Beharrlichkeit entgegen, welche zwar in etwas nachgibt, aber auch nur so weit als es die aus dem unveränderlichen Dogma sich ergebenden praktischen Folgerungen gestatten. Besonders tritt hier die Entschiedenheit Benedikt's XIV. in den Vordergrund. In den vier letzten Abschnitten schildert uns der Verfasser den letzten heißen Kampf und den endlichen Sieg der katholischen Grundsätze in der Diözese Breslau, wodurch das, was die Vorfahren gefehlt hatten, von den Nachkommen wieder gut gemacht wurde. — Der Schrift sind zwei

Exkurse beigegeben, von denen der erstere eine unserer Ansicht nach sehr gründliche Abhandlung über die Geltung des Tridentinischen c. Tametsi in der Diözese Breslau enthält, der zweite statistische Daten über das numerische Verhältniß der Katholiken zu den Protestanten in Schlesien bringt. — Der hochwürdigste Ordinarius von Breslau, zu dessen fünfundzwanzigjährigem Bischofsjubiläum die Schrift seitens des Görres-Vereines als Festschrift herausgegeben wurde, wird dieselbe zweifelsohne mit hoher Genugthuung gelesen haben, da er in dieser vom besten Geiste beseelten und mit Fleiß und Scharfsinn geschriebenen Arbeit überall die Ideen antrifft, welche Ihn selbst als jungen Domkapitular und Domprediger unter den schwierigsten Umständen zum Vorkämpfer der kirchlichen Grundsätze in der Diözese Breslau machten.

Die Eintheilung des Stoffes könnte etwas geordneter und übersichtlicher sein. Zu S. 109 möchten wir hinzufügen, daß (wie sich auch aus c. 3. de clandestina desponsatione nachweisen läßt) vor dem Konzil von Trient die Schließung der Ehe überall nur vor dem parochus proprius erlaubter Weise erfolgen durfte. Zu dem S. 144 f. mitgetheilten Dokumente gestatte man uns die Bemerkung, daß die Uebertragung des Domizils, auch wenn sie nur zum Zwecke der Eingehung einer klandestinen Ehe geschieht, diese Ehe nicht ungiltig macht, wohl aber ein nur vorübergehender Aufenthalt zu ebendemselben Zwecke.

Rom. Biederlack S. J.

Der heilige Liudger, erster Bischof von Münster, Apostel der Friesen und Sachsen. Von Augustin Hüsing, Vicar zu Münster. Nebst zwei Tafeln Abbildungen. XVI, 200 SS. 1878. Münster, Theißing.

Der heilige Ludgerus, Apostel der Friesen und Sachsen. Ein Lebensbild aus der Bekehrungsgeschichte der germanischen Völker von Dr. L. Th. W. Pingsmann, Subregens des Erzbischöflichen Priesterseminars zu Cöln. Mit einem Titelbild und zwei Karten. VI, 251 SS. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung.

Zwei Biographien, welche denselben Heiligen zum Gegenstand haben, und mit all' der Liebe und Verehrung geschrieben sind, die der Katholik stets den Heiligen seiner Kirche entgegenbringt, zugleich aber auch jener Gründlichkeit nicht ermangeln, welche die Wissen-

schaft zu fordern berechtigt ist. Es darf nicht Wunder nehmen, wenn unter den drückenden und trostlosen Verhältnissen, welche der s. g. Culturkampf in Preußen herbeigeführt hat, der Gegenwart wieder jene Männer vorgeführt werden, welche unter unsäglichen Mühen und Leiden und Verfolgungen das Christenthum gerade in den Gegenden gepflanzt haben, welche jetzt in ihrer treuen Anhänglichkeit an dasselbe sich erproben müssen. Einer dieser Männer war der hl. Liudger oder Ludger, der erste Bischof von Münster und Apostel der Friesen und Sachsen. Beide Biographien, vollständig unabhängig von einander bearbeitet, geben uns zuerst eine Schilderung von Friesland und seinen Bewohnern und von den mehr oder weniger mit Erfolg gekrönten Bemühungen der ersten Glaubensboten unter denselben, wie eines hl. Amandus, Eligius, Wilfrid, Wigbert und Willibrord. Als der hl. Bonifacius seine letzte Missionsreise nach Friesland antrat, um daselbst i. J. 755 die Martyrkrone zu empfangen, war Ludger, aus vornehmer Familie stammend, ungefähr 11 Jahre alt, und noch im spätern Alter erinnerte er sich mit tiefer Rührung der ehrwürdigen Gestalt des Apostels der Deutschen, den er als Knabe gesehen. Seine erste Erziehung erhielt Ludger an der Domschule (monasterium) zu Utrecht, wo er den hl. Gregor zum Vorsteher und Lehrer hatte, dessen Leben er später geschrieben; beide Biographen theilen dieses Leben vollinhaltlich mit, und man wird bei Lesung desselben lebhaft an das Wort des hl. Thomas von Aquin erinnert, als er hörte, daß der hl. Bonaventura das Leben des hl. Franz von Assisi schreibe: „Lassen wir den Heiligen das Leben des Heiligen schreiben." Der hl. Gregor war dem jungen Ludger mehr, als Lehrer, er war ihm väterlicher Freund; von seinen Mitschülern aber, Franken, Friesen, Sachsen, Baiern, Schwaben, und „einige von dem religiösen Volke der Engländer", schreibt der hl. Ludger, wie sie „alle von einer solchen Vertraulichkeit, Sanftmuth und geistlichen Freude verklärt waren, daß es heller als das Sonnenlicht einleuchtete, daß sie alle von einem geistlichen Vater und einer gemeinsamen Mutter, der christlichen Liebe, gezeugt und geeiniget seien": ein schönes Bild einer mittelalterlichen Schule.

Nachdem Ludger 12 Jahre an der Schule zu Utrecht zugebracht, schickte ihn sein Lehrer nach England, damit er dort die Diakonatsweihe empfangen und zugleich die unter Alcuins Leitung

stehende berühmte Schule zu York besuchen möchte. Dieser erste Aufenthalt Ludgers in York dauerte nur ein Jahr, da er genöthigt wurde, England zu verlassen; doch kehrte er i. J. 770 dahin zurück, um seine Studien unter Alcuin durch 3½ Jahr fortzusetzen. Mit der nöthigen Wissenschaft ausgerüstet und zum Priester geweiht, begann nun der hl. Ludger seine Missionsthätigkeit unter den Friesen und Sachsen, und natürlich verbreiten sich beide Biographien ausführlich über das Wirken des Heiligen unter diesen Völkern, besonders unter den Sachsen. Bekanntlich setzten diese letzteren bis zur endlichen Taufe Witukinds der Annahme des Evangeliums die größte Hartnäckigkeit entgegen, und es konnte bei dem Berichte hierüber das blutige Gericht Karls d. Gr. über die stets aufrührerischen und immer und immer wieder Alles zerstörenden Sachsen nicht unerwähnt bleiben: beide Biographien berichten nach Eginhard, daß 4500 Sachsen an Einem Tage nach dem Befehl Karls d. Gr. hingerichtet wurden. Man hat gegen die Hinschlachtung einer ganzen (der s. g. thebaischen) Legion schon wegen der großen Anzahl der Opfer gegründete Zweifel erhoben, obwohl der Befehl hiezu von einem heidnischen Kaiser und einem offenen Verfolger der Christen ausgegangen. Karl d. Gr. war doch zuletzt Christ, Viele verehren ihn selbst als einen Heiligen, und wenn er auch das Schwert mit kräftiger Hand führte, so bildet doch Grausamkeit keinen Zug in seinem Character. Gewiß hatte er ein volles Recht, an den ihm von den sächsischen Häuptlingen selbst vorgeführten Schuldigen Strenge zu üben und sie nach der damals noch üblichen Härte zu bestrafen. Ob aber wirklich fünfthalbtausend dieser Schuldigen und zwar an Einem Tage unter dem Schwerte bluten mußten, dürfte denn doch zu bezweifeln sein, um so mehr, als es in den Annales Mettenses ausdrücklich heißt: Interfectis itaque seditiosis exilioque damnatis etc. Wenn auch nach dieser Angabe die Zahl der Enthaupteten eine nicht unbeträchtliche sein mochte, so war sicher die Zahl der Verbannten noch größer, und bei solcher Annahme läßt sich ebenfalls sowohl der neue Aufstand der Sachsen, als auch der so plötzliche Umschlag in dem Vorgehen Karls d. Gr. gegen die heidnischen Sachsen und deren Entgegenkommen hinlänglich erklären. Vgl. Damberger, II. Kritikh. S. 180.

Endlich i. J. 795, sagt Altfrid, der älteste Biograph des hl. Ludger und dessen zweiter Nachfolger auf dem bischöflichen

Stuhle von Münster, „bestimmte König Karl den Gottesmann Liudger zum Hirten in dem westlichen Theile des Sachsenlandes; der Hauptsitz dieses Bisthums (parochia nannte man es damals noch), ist im Sudergau, an dem Orte, der Mimigernaford heißt", das jetzige Münster. Die erste Sorge des Heiligen war, daselbst „dem Herrn ein seiner Ehre entsprechendes Münster (monasterium) zu errichten und es der canonischen Regel der Diener Christi zu unterstellen". Dann ging er an die Gründung eines Benedictiner-klosters zu Werden an der Ruhr, nachdem er früher schon Monte Casino besucht und zwei Jahre daselbst zugebracht hatte, um die Regel des hl. Benedict kennen zu lernen. Im October d. J. 802 endlich empfing der hl. Ludger die bischöfliche Weihe und wirkte noch beinahe 7 Jahre in der von ihm begründeten Diöcese Münster, bis er nach mehr denn 30jähriger angestrengter Missionsthätigkeit am 26. März 809 zu Billerbeck starb; sein Leichnam wurde zu Werden außerhalb der Klosterkirche beigesetzt, und die Verehrung, welche der Heilige bereits in seinem Leben genoß, dauerte fort in erhöhtem Maß nach seinem Tode, wie auch Gott seinen treuen Diener durch Wunder verherrlichte. Daß beide Biographien, wirklich nach den Quellen bearbeitet, von diesen Wundern nicht Umgang nehmen, rechnen wir denselben zum besonderen Verdienste an, wenn dieses auch bei der modernen Wissenschaft Anstoß erregen sollte; es ist wohlgethan, gegenüber einer gewissen Kritik nicht allzuschüchtern aufzutreten.

Noch sei erwähnt, daß H. Hüsing seiner Biographie, welche dem gegenwärtigen hochwst. Bischof von Münster, dem 65. Nachfolger des hl. Ludger, gewidmet ist, zwei Tafeln mit Darstellungen der Kirche und Grabstätte des hl. Ludger zu Werden und einiger Siegel und Münzen mit dem Bilde des Heiligen aus älterer und neuerer Zeit beigegeben hat, während H. Dr. Pingsmann als Titelbild seines Buches die Kirche zu Werden gibt, zuletzt aber eine „Karte über die Missionsthätigkeit des hl. Ludgerus im 8ten und 9ten Jahrhundert" und eine Karte „der Umgegend von Werden im 9ten Jahrhundert" beigefügt hat. Ohne über den relativen Werth der beiden Biographien ein Urtheil fällen zu wollen, glauben wir sie unbedingt empfehlen zu können, und möchten nur für eine zweite Auflage Hrn. Hüsing auf einige Sprachhärten aufmerksam machen, welche sich z. B. auf S. 8, 160, 193 finden. Ebenso

hätten wir es vorgezogen, in der Biographie des H. Dr. Pingsmann die Anmerkungen gleich unter dem Texte zu lesen.

Innsbruck. Kobler S. J.

Grundriß der katholischen Kirchengeschichte für die oberen Klassen höherer Lehranstalten von Hermann Wedewer, Religionslehrer an den Kgl. Gymnasien und der Höheren Bürgerschule zu Wiesbaden. Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg. Mit 5 Abbildungen. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung, 1879.

Was das vorliegende Werkchen leisten soll, erklärt der Verfasser selbst hinlänglich in der Vorrede. Es soll in knappster Form einen Grundriß der kathol. Kirchengeschichte für Schüler der oberen Klassen höherer Lehranstalten geben, soll nicht ein Lehrbuch, sondern ein Lernbuch sein, aus dem der Schüler das im Vortrag des Lehrers Gehörte sich zu Hause den wesentlichen Punkten nach leicht und klar in's Gedächtniß zurückrufen und fest einprägen kann. Dies war das Ziel des Verfassers, und wir glauben, er hat sein Ziel recht gut erreicht. Die Kürze des Ausdrucks, welche so ziemlich überall die rechte Mitte hält, ermöglicht es dem Verfasser, auf 140 Seiten das Hauptsächlichste aus der Kirchengeschichte ohne merkliche Lücken darzulegen. Mit vollem Rechte hat der Verfasser als praktischer Schulmann diejenigen Abschnitte kürzer behandelt, welche für unsere Zeit von keiner großen Bedeutung und in ihren Einzelheiten nur für den Fachmann von Interesse sind. Dagegen haben die für die Gegenwart mehr wichtigen Fragen auch eine ausführlichere Behandlung erfahren. In so ziemlich allen Fragen aber findet der Schüler das, was er gerade in der Geschichte am meisten braucht, ein klar gefälltes und präcis ausgedrücktes Urtheil, gestützt auf kurze und schlagende Gründe. Gerade hierdurch wird das Buch um so nützlicher, da es einerseits als Korrektiv und Gegengift dient gegen die vielen unkatholischen und sonst verlogenen Lehrbücher der Universalgeschichte, und andererseits einen kostbaren Schatz für das Leben bildet, der den Schüler in den Stand setzt, in allen gewöhnlich besprochenen kirchenhistorischen Fragen Rede und Antwort stehen zu können. Man sieht dem Buche eben von Anfang bis zu Ende an, daß sein Verfasser ein praktischer Schulmann ist, welchem klar vor Augen steht, welchen Zweck der Unterricht in der Kirchengeschichte an den obern Klassen höherer Lehr-

anstalten haben muß. Ganz besonders muß noch gerühmt werden, daß durch das ganze Buch ein ächt katholischer, streng kirchlicher Geist weht, der auch mit Mannesmuth, ohne Scheu und Halbheit, das rechte Ding mit dem rechten Worte benennt und namentlich nicht mit dem geschichtsbaumeisterlichen Liberalismus liebäugelt.

Die folgenden Bemerkungen über einzelne Mängel sollen der Anerkennung, welche wir dem Buche im Allgemeinen zollen, keinen Abbruch thun, sondern nur Winke für wünschenswerthe Verbesserungen geben.

Mit seiner Eintheilung des Stoffes hat der Verfasser zum Theil wenig Glück gehabt. Die sechs ersten Perioden werden von ihm in die vier Kapitel: Aeußere Geschichte, Häresien, Verfassung, Kultus und kirchliches Leben eingetheilt. Diese Eintheilung ist schon an sich etwas unzulänglich, und wird es noch mehr, wenn der Verfasser auf S. 1 als Gegenstand der äußern Geschichte nur die Verbreitung der Lehre Jesu angibt. Die Folge ist, daß sich im Verlaufe des Buches Manches in die einzelnen Kapitel verirrt, was man nach deren Aufschrift nicht in demselben sucht, während das darin Gesuchte sich anderswo findet. So werden unter dem Kapitel „Häresien" in der ersten und zweiten Periode die Kirchenväter, in der dritten der Muhamedanismus aufgeführt. Das Mönchthum ist in der zweiten Periode in das Kapitel über kirchliches Leben gesetzt, bildet aber in der fünften Periode ein besonderes Kapitel neben dem vom kirchlichen Leben. Das Verhältniß der Kirche zum Staat wird in der zweiten Periode im Kapitel „Verfassung" behandelt, aber in der vierten und sechsten Periode in das Kapitel „Aeußere Geschichte" eingefügt. In der ersten Periode finden wir die Ausbreitung des Christenthums in der Aeußern Geschichte, in der vierten Periode wird sie verbunden mit dem kirchlichen Leben.

Der Gedanke, die Baustile durch Illustrationen zu veranschaulichen, ist gewiß sehr praktisch; allein dann sollte man auch gleich eine genügende Anzahl solcher Illustrationen geben, zumal da solche heutzutage so leicht zu beschaffen sind. Wir vermögen nicht einzusehen, wie die bloßen Pläne auf S. 42 und 43 dem Schüler eine hinlängliche Vorstellung vom Basilikenstil und namentlich vom byzantinischen Stile geben können; dazu bedürfte es doch wenigstens noch etwa eines Längendurchschnittes und einer äußern Ansicht. Aehnliches gilt vom romanischen und gothischen Stil.

Von andern Einzelheiten wollen wir noch folgende hervorheben. Auf S. 3 fällt auf, daß in der Ueberschrift die erste Periode nur von Christi Tod an gerechnet wird, daß aber gleich das erste Kapitel nicht erst mit dem Tode Christi beginnt, sondern ohne Weiteres mit „§. 3. Die Menschheit vor Christus", worauf folgt „§. 4. Der Erlöser". Trotzdem wird aber der Stiftung der Kirche mit keinem Worte gedacht, was doch jedenfalls hier hätte geschehen sollen. — S. 40. §. 33. Wirken der Kirche für Abschaffung der Sklaverei, muß der Schüler aus der kurzen Bemerkung „Besondere Orden dafür" schließen, daß es schon damals, in der zweiten Periode, religiöse Orden für die Loskaufung der Sklaven gegeben habe. — S. 120. §. 95. wird ganz allgemein behauptet, durch Ludwig XIV. sei der französische Clerus immer mehr corrumpirt worden. Dies Urtheil möchte wohl in seiner Allgemeinheit zu stark sein, und läßt sich auch schwer vereinbaren mit dem auf der folgenden Seite Gesagten, daß in Frankreich kurz nach Ludwig XIV. die Jesuiten aufgehoben wurden „trotz der fast einstimmigen Bitten des Episcopats und Clerus". — S. 122. §. 97. wird Jansenius wohl zu gelinde beurtheilt. Zwar erklärte er vor seinem Tode seine Unterwerfung unter den hl. Stuhl; aber aus seinen Briefen geht hervor, daß er sich des Widerspruchs seiner Lehren mit den zu Rom geltenden Grundsätzen wohl bewußt war. — S. 123. §. 98. vermögen wir dem über Kaiser Joseph II. Gesagten nicht völlig beizustimmen. Daß der Kaiser gerade „wenig einsichtig" war, glauben wir nach den über ihn veröffentlichen Forschungen der letzten Jahrzehnten verneinen zu müssen. Auch unterschreiben wir den Satz nicht: „Joseph stirbt voll Reue über seine wohlgemeinten, aber verkehrten Eingriffe"; die maßlosen, für einen Katholiken nie zu entschuldigenden Eingriffe in alles Kirchliche dürften doch gerade keine so „wohlgemeinten" gewesen sein. Wolle man sich auch hier nicht scheuen, das Ding mit dem rechten Namen zu nennen.

Uebrigens benehmen diese wenigen Ausstellungen dem Werkchen Nichts an seinem allgemeinen Werthe. Möge es große Verbreitung finden und das Gute wirklich stiften, welches es seinem Geiste und seiner Anlage nach zu leisten verspricht.

Bodewig S. J.

Katholische Sonn- und Festtagspredigten. Von Dr. Jakob Schmitt, Repetitor am erzbisch. Priesterseminar zu St. Peter. Erster Jahrgang. 2. Auflage. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1878. VI u. 814 S. 8°.

Kurzgefaßte Sitten-Reden auf alle Sonntage, beweglichen Feste und etliche Werktage des Kirchenjahres von Franz Karl Kienle. Neu herausgegeben von Joh. Evang. Göser, Pfarrer und Dekan in Sontheim, Diöcese Rottenburg. Freiburg im B. Herder. 1878. gr. 8°. 724 S.

Apostologie. Fünfzig Kanzelvorträge über die zwölf heiligen Apostel. Anhang: Neue Gelegenheitsreden. Von Franz Joseph Schröteler, Definitor und Oberpfarrer in Viersen. Düsseldorf. Schwann'sche Verlagshandlung. 1878. gr. 8°. S. 403.

Das heiligste Altars-Sakrament in Predigt-Entwürfen. Mit einem Anhange von Anreden an die Erstkommunikanten von M. Ludwig, Pfarrer in Lorsch. 8°. S. 378. Mainz. Faber'sche Buchhandlung.

Es bedarf keiner Erwähnung, daß die Empfehlung homiletischer Werke nicht den Zweck haben kann, der Ansicht derjenigen Vorschub zu leisten, welche glauben, der Pflicht des Predigers werde Genüge gethan, wenn man die nächste beste Predigt, die einem der Zufall in die Hände spielt, auf der Kanzel reproducirt. Wer die Arbeiten Anderer mit Nutzen gebrauchen will, muß sich vorerst über die Grundsätze unterrichten, die ihn bei der Verwaltung des Predigtamtes zu leiten haben — Grundsätze, deren Ignoriren oder Verkennen der Kanzelberedsamkeit schon großen Schaden gebracht hat. Sodann muß er Das, was er benützen will, nach Inhalt und Form einer eingehenden Prüfung unterziehen. Diese Forderung ist namentlich gegenüber den homiletischen Erzeugnissen der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart unerläßlich; denn das „nihil perfectum sub sole“ gilt ja bekanntlich nicht zum wenigsten gerade von ihnen. Schließlich muß er dem als brauchbar Befundenen mit Berücksichtigung sowohl der Eigenschaften und Bedürfnisse seiner Zuhörer, als auch der Umstände von Zeit und Ort dasjenige beifügen, was seiner Predigt die größtmögliche Wirksamkeit und Nützlichkeit verleihen kann. Er wird auch darauf Bedacht nehmen müssen, daß die Form, in der er Fremdes wiedergibt, seiner individuellen Natur soviel als möglich angemessen sei.

Ebenso bedarf es keiner Erwähnung, daß wir uns bei Besprechung homiletischer Werke nicht darauf beschränken können, die zu besprechenden Leistungen blos mit einigen empfehlenden Epi-

thetis zu versehen. Damit wäre weder unseren Lesern noch der Kanzelberedsamkeit ein Dienst erwiesen. Wir werden vielmehr auch auf die Schwächen und Mängel hinweisen müssen, die sich vorfinden, denn nur so kann ein Fortschritt zum Besseren erzielt werden. Hätte man in den Organen, welche sich ständig mit der Anzeige und Besprechung von Predigtwerken befassen, auf diese zweite Obliegenheit der Kritik mehr Rücksicht genommen, so würden wohl manche äußerst mittelmäßigen Arbeiten zum Nutzen und Frommen der heiligen Sache, welcher sie dienen wollten, in den Gewölben der Buchhändler liegen geblieben sein.

Schließlich bemerken wir noch, daß es uns bei Empfehlung neuer Erzeugnisse der Homiletik ferne liegt, die Aufmerksamkeit des Seelsorgsklerus von den Meisterwerken der geistlichen Beredsamkeit abzulenken und das Studium der heiligen Väter und der Prediger ersten Ranges zu beeinträchtigen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Prediger mehr Nutzen zieht aus dem Studium der alten, großen Meister, als wenn er sich vorzugsweise oder ausschließlich den Leistungen der Gegenwart zuwendet. —

Was nun die oben angezeigten Werke betrifft, so hat für den Werth der Predigten Jakob Schmitt's ein bedeutender Sachkenner seinen Namen eingesetzt. Es ist darum kaum nöthig, daß wir unsere Beistimmung zu dem glänzenden Zeugnisse, das Alban Stolz ihnen ausstellte, ausdrücklich erklären. In der That, faßt man den Zweck einer Predigt in's Auge, so zeichnen sich diese Kanzelvorträge durch große praktische Nützlichkeit aus. Sieht man auf die Form einer geistlichen Rede, so muß man bekennen, daß dieselben vollkommen populär sind, überdies voll Leben, Frische und Wärme; jedes Wort scheint so zu sagen unmittelbar aus dem Herzen in die Feder geflossen. Nirgends findet sich etwas Gekünsteltes oder Gesuchtes, Alles ist natürlich. Aus jeder einzelnen Predigt weht uns ein ächt apostolischer Geist an, der nur das Eine sucht, den Seelen zu nützen, und der, indem er dieses Eine in lauterster Absicht sucht, das Geheimniß gefunden hat, allen Anforderungen einer ächt apostolischen Predigtweise in hohem Maße zu entsprechen. Was endlich den Inhalt betrifft, so leistet das von Jakob Schmitt verfaßte Handbuch zur Erklärung des Deharbi'schen Katechismus dafür Bürgschaft, daß die reine, correkte, theologisch sichere Lehre vorgetragen wird.

Auf Stellen, die wir verbessert sehen möchten, sind wir in den von uns geprüften Predigten sehr selten gestoßen. Was die Verwerthung von sogenannten Geschichten in der Predigt betrifft, so wagen wir nicht zu sagen, daß der verehrte Herr Verfasser hierin des Guten zu viel gethan habe, aber mehr dürfte jedenfalls nach unserem Dafürhalten nicht geschehen, besonders vor einer städtischen Zuhörerschaft nicht. Die Anekdote von Kaiser Augustus auf S. 145 berührt von der Kanzel herab das Ohr nicht sehr angenehm. Auf die ziemlich große Ausdehnung seiner Kanzelvorträge hat Dr. Schmitt im Vorworte selbst aufmerksam gemacht, resp. sich ihretwegen entschuldigt. Diese unbedeutenden Ausstellungen vermögen selbstverständlich unsere hohe Achtung vor den vortrefflichen Leistungen des Hrn. Verfassers nicht zu beeinträchtigen. Wir geben uns der angenehmen Hoffnung hin, dem ersten Jahrgange werden noch mehrere andere folgen.

Die vor hundert Jahren zum ersten Male herausgegebenen Predigten Kienle's verdienten es, wieder aufgelegt zu werden; denn sie sind populär, praktisch und zugleich kurz — drei Vorzüge, die sich nicht häufig vereint finden. Ihre Kürze verdanken diese Kanzelvorträge nicht blos der weisen Begrenzung des Themas, sondern auch der gedrängten, fast skizzenhaften Darstellungsweise, welche es demjenigen, der diese Predigten benützen will, leicht macht, bei deren Bearbeitung seine subjektive Auffassungs- und Darstellungsweise hervortreten zu lassen. Der Verfasser bedient sich zudem meist einfacher und kurzer Sätze, die aber gewöhnlich voll Kraft des Gedankens und Ausdruckes sind. Die Beweisführung ist richtig und schlagend, Uebertreibungen und Fehlschlüsse finden sich sehr selten. Was die Wahl des Stoffes betrifft, so zeigt sich auch in ihr der praktische Sinn des Verfassers in vortheilhaftem Lichte. In der Eintheilung der Predigt legt Kienle freilich nicht immer guten Geschmack und Logik an den Tag. So ist es gewiß nicht sehr geschmackvoll, wenn er in dem Panegyricus auf den hl. Anton von Padua seinen Zuhörern Eingangs verspricht, ihnen den Heiligen im ersten Theile vorzustellen auf der Kanzel, im zweiten in der Küche; oder wenn er die Eintheilung einer Neujahrspredigt über den üblichen Neujahrswunsch folgendermaßen ankündigt: „Ich zeige, wie das neue Jahr werden könne: 1. glückselig; 2. neu,

3. ein Jahr." Wer sich sklavisch an hergebrachte Formen bindet, der wird sich eben schwerlich immer mit Geschick und Glück den Folgen solch' leerer Aeußerlichkeit entziehen. — Der verdienstvolle Herausgeber hat versprochen, zwei weitere Bände von Predigten desselben Verfassers ediren zu wollen, wenn dieser erste eine günstige Aufnahme finde. Wir hoffen, daß ihn der vermuthlich zahlreiche Abgang des Buches zur Ausführung seines Vorhabens ermuthigt haben wird, und möchten ihn, in der Voraussetzung, daß die zwei folgenden Bände ebenso gediegen sind, wie der erste, auch unsererseits zur Erfüllung seines Versprechens einladen. Wenn er in der Correktur des Originaltextes in Zukunft noch etwas strenger verführe, so könnte er den Werth der Publikation noch erhöhen. Ausdrücke wie: „der tolle Confucius", „China, das edelste Reich der Welt" erregen Lachen, und Ausdrucksweisen wie etwa: „wenn wir uns nur stets seiner Gnade nicht unwürdig machen", oder: „das heißt im geistlichen Sinne ein neues Jahr machen", oder: „der Trinker, der jetzt von einem Wirthshause zum andern einen steten Umkreis macht", lesen sich nicht gut. Hie und da dürfte sich der Rothstift auch an vollständige Sätze wagen. Eine Behauptung wie die S. 220 als Wort Augustin's angeführte: „Es wird eine Zeit sein, in welcher der Sünder büßen will und es nicht können wird, weil er nicht wollte, als er konnte" — wird manche Zuhörer in die Versuchung zur Verzweiflung bringen; sie gehört also nicht in eine Predigt, wenigstens nicht ohne erläuternde Zusätze.

Endlich wäre es wohl allen Käufern dieser Predigten erwünscht, wenn der Herr Herausgeber einem der folgenden Bände eine kurze Lebensskizze des Verfassers beifügen könnte.

Wer nach dem unrichtig gewählten und falsch gebildeten Namen „Apostologie" den Predigtcyklus des H. Schröteler über die heiligen Apostel beurtheilen wollte, der würde den Werth dieser Predigten wahrscheinlich unterschätzen. Es ist schon an sich ein sehr guter Gedanke, das christliche Volk mit dem Leben und Leiden, Lehren und Wirken der heiligen Apostel näher bekannt zu machen, denn es dürfte den Gläubigen selten Gelegenheit geboten sein, sich einen Ueberblick hierüber zu verschaffen. Die Art und Weise, wie der Hr. Verfasser seinen Plan durchführt, ist ebenfalls sehr zu

loben. Er greift die Hauptmomente im Leben der einzelnen Apostel heraus und formirt sie so zu sagen in Tableaux; begnügt sich aber nicht damit, seine Zuhörer zu müßigen Beschauern dieser anziehenden und erhebenden Bilder zu machen, sondern führt sie auch in recht praktischer Weise in die Nachahmung der großen Vorbilder ein. Auch den Vorzug besitzen die meisten Vorträge, daß sie nicht übermäßig lang sind. Im Anhange gibt der Verfasser 9 Gelegenheitsreden, von denen zwei: „Ueber den Segen der Keuschheit und Fluch der Unkeuschheit" und „Ueber christliche Erziehung der Kinder" bleibend verwendbar sind. Um aber auch das anzudeuten, was in diesen Vorträgen nicht mustergiltig ist, so bemerken wir, daß die Diktion für das Volk nicht faßlich genug erscheint; sogar der Leser muß hie und da einen Satz wiederholen, um ihn zu verstehen. Ferner sind die Gedanken selbst manchmal nur unklar angedeutet und in räthselhaften Ausdrücken hingeworfen. Es findet sich auch manches Gesuchte in Wort und Gedanken. Endlich macht sich an nicht wenigen Stellen der Mangel der letzten Feile deutlich bemerkbar. Der 26ste Vortrag, welcher den Tod des h. Apostels Andreas nach dem angeblichen Berichte der Priester und Diakone der Kirche von Patrae erzählt, wäre wohl besser ungedruckt geblieben; denn historisch Zweifelhaftes auf der Kanzel als wirklich Geschehenes (der Verfasser nennt jenen Bericht „eine kostbare Urkunde aus dem Alterthume") vortragen, heißt die Glaubwürdigkeit des Kanzelwortes schädigen.

Herr Pfarrer M. Ludwig hat durch seine Predigtentwürfe über das heiligste Altarsakrament seinen Mitbrüdern im Seelsorgeramte einen recht dankenswerthen Behelf geliefert. Das Hauptverdienst seiner Arbeit liegt darin, daß er uns alles, was sich über das allerh. Sakrament, diesen so wichtigen Gegenstand des christlichen Glaubens und Lebens, von der Kanzel aus sagen läßt, gesammelt, geordnet und in homiletische Form gebracht, darbietet. Im Anhange gibt der Hr. Verfasser 17 sehr anziehende Skizzen von Anreden an die Erstkommunikanten. Diese Zugabe wird allen denen, welche derlei Anreden zu halten haben, sehr willkommen sein. Die Wahl der Themata ist nämlich eine sehr glückliche; die Einfachheit und Herzlichkeit der Sprache eine sehr wohlthuende. Wir anerkennen mit Freuden den Reichthum des Stoffes, der in

den „Entwürfen" und in den „Anreden" zusammengedrängt ist, sowie die Uebersichtlichkeit der Disposition. Man überzeugt sich bald, daß diese Skizzen fleißig gearbeitet und wohl durchdacht sind. Es mag zwar nicht für Jeden leicht sein, nach fremden Skizzen zu arbeiten, weil deren Ausführung denselben Fond von Gedanken verlangt, aus dem sie hervorgewachsen sind; weil ferner die Ideenverbindung nicht in allen Geistern die gleiche ist. Aber der Hr. Verfasser gibt seine Gedanken in der Regel so ausführlich und in einer Ordnung, daß sich die meisten Prediger bei der Verwerthung der „Predigtentwürfe" nicht schwer zurechtfinden dürften. Der ersten Anforderung, die man an eine derartige Arbeit stellen muß, nämlich die der Einhaltung der logischen Regeln in Bezug auf Eintheilung und Beweisführung, ist in obigen Entwürfen fast durchgängig gebührende Rechnung getragen. Einige Verstöße kommen wohl vor. So z. B. läßt sich S. 108. II die Eintheilung: zur geistlichen Communion wird erfordert 1. ein Akt des Glaubens; dazu sollen noch kommen a) ein Akt der Liebe, b) ein Akt der Reue; 2. wird erfordert ein Akt der Phantasie, 3. ein Akt des Verlangens — logisch gewiß nicht rechtfertigen. Nebenbei bemerkt, ein besonderer Akt der Phantasie wird keineswegs erfordert. (Siehe Gury-Ballerini tract. de Euchar. Appendix II. nota).

Ebendaselbst heißt es: Die geistliche Communion ist 1. ein Verlangen. 2. Dieses Verlangen muß ein frommes sein. Da Nr. 2 selbstverständlich in Nr. 1 enthalten ist, liegt kein Grund zu einer Eintheilung vor. Wenn S. 106 die Werke der christlichen Nächstenliebe eingetheilt werden: in Werke gegen sich selber und in Werke gegen den Nächsten, so ist das offenbar nur ein Fehler der Uebereilung. Bezüglich der Eintheilungsmethode ist es dem Hrn. Verfasser hie und da auch begegnet, daß er in der Eintheilung zu weit ging, bis in's Kleinste. So S. 125. b; aa u. bb.; S. 132. 1.; S. 145. 2.; S. 157. 3, a mit aa und bb; S. 188. 2. Hiedurch bekommt der Leser den Eindruck, als sollte er auch diese minutissima puncta der Eintheilung noch ausführen — und dann werden ihm die Skizzen nothwendig als zu weit erscheinen.

Vom Standpunkte der Logik ist ferner zu fordern, daß die Beweisgründe ihre Thesis wirklich beweisen. Auch hier möchten wir uns die Freiheit nehmen, auf einige schwache Punkte aufmerksam zu machen.

S. 118 f. finden sich zwei Schriftstellen (Sprüchw. 17, 13. u. Hebr. 10, 26), die an diesem Orte sich weder zu einem Beweise noch zu rhetorischer Ausführung zu eignen scheinen. In dem 41. Entwurfe S. 135. nimmt es der Hr. Verf. mit der Beweisführung an manchen Stellen wohl etwas zu leicht. S. 147. c, cc sind zwei Texte angeführt, die zwar darthun, daß zum apostolischen Amte ein göttlicher Beruf nothwendig sei, nicht aber, daß die Priesterweihe nothwendig sei zur Darbringung des neutestamentlichen Opfers. Nicht zu übersehen ist auch, daß der Text Hebr. 4, 4 keine strenge Beweiskraft in seiner Anwendung auf das h. Meßopfer hat (S. 152. 3, a), der Text 1. Joh. 1, 7 aber unmittelbar gar nichts zu thun hat mit der ewigen Verherrlichung, die uns durch das h. Meßopfer zu Theil werden soll. — Der Prediger muß sich sorgfältig vor Uebertreibungen hüten, denn Uebertreiben, sagt Jungmann in seiner „Theorie der geistlichen Beredtsamkeit" S. 415, §. 10 in der Ueberschrift, ist „ein großer Fehler bei der Verkündigung des Wortes Gottes, den auch die beste Absicht weder rechtfertigt noch unschädlich macht". Wenn der verehrte Hr. Verfasser die in dem eben citirten Paragraphen enthaltenen Ausführungen liest, wird er sich überzeugen, daß er in den Skizzen über die unwürdige Communion Einiges streichen muß. Eine andere zu starke Behauptung findet sich S. 110. I. „Christum in der h. Communion selten oder gar nicht empfangen ist eine Verachtung Christi von entsetzlicher Bosheit". Seltene Communion kann man doch nicht eine Verachtung von entsetzlicher Bosheit nennen. S. 114 lesen wir rücksichtlich der h. Communion: „Die schlechte Vorbereitung (oder Danksagung) ist ein Zeichen des Unglaubens, einer unwürdigen Beicht, geistiger Trägheit und eines undankbaren Gemüthes, das keine Majestät mehr fürchtet, und von keinem Opfer, von keiner Wohlthat mehr gerührt wird". Diese Prädikate würden gewiß nicht ohne Uebertreibung auf Alles angewendet, was man schlechte Vorbereitung oder Danksagung nennen kann. Zu streng dürfen wir es wohl auch nennen, wenn S. 105. II; 1, a. verlangt wird, man müsse sich am Communiontage von allen auch nicht sündhaften „Abendunterhaltungen" enthalten.

Endlich möchten wir uns erlauben, noch einige Stellen zu bezeichnen, deren Inhalt uns nicht recht zusagt. S. 114: cc wird

Jesum im Sakramente genießen erläutert durch: ihn verwandeln in sein eigenes Ich.

Wenn es S. 133. III, 2 von dem Kreuzesopfer als Lobopfer heißt: es ist würdig des zu lobenden Gottes, denn es gibt alle Ehre, welche Gott durch die Sünde geraubt würde, im vollkommensten Maße zurück — so dürfte eine Verwechslung des Lobopfers mit dem Sühnopfer unterlaufen sein.

S. 141. 3, a wird das allerheiligste Herz Jesu der durch den „überaus reinen (alttestamentlichen) Tisch" vorgebildete Opferaltar genannt.

Ferner, kann man sagen, die armen Seelen hätten Heimweh nach ihren Verwandten? (S. 183. II). Kann man auf die Frage, warum die h. Messe in der lateinischen, also in einer fremden und nicht in unserer Muttersprache gefeiert werde, antworten: „Eine jede gottesdienstliche Sprache muß von der Alltagssprache verschieden sein, um die Erhabenheit der Handlung auszudrücken und um nicht Unheiliges mit Heiligem zu vermischen"? (S. 195).

In dem angezogenen 63. Entwurfe finden sich noch andere Behauptungen, hinter welche wir ein Fragezeichen setzen würden. Ist es endlich noch statthaft, Dionysius dem Areopagiten die Autorschaft der hierarchia eccles. zuzuschreiben? (S. 92). Das wären die Bemerkungen, die wir zu dem auf den ersten 200 Seiten der „Entwürfe" Enthaltenen machen zu sollen glauben. Sind dieselben verhältnißmäßig zahlreicher als bei den andern recensirten Werken, so erklärt sich das schon aus dem besonderen Charakter von Skizzen gegenüber ausgeführten Predigten. Es wäre uns sehr leid, wenn diese unsere Besprechung den Eindruck auf unsere Leser machen würde, als wäre in dem vorliegenden Werkchen nicht recht viel Gutes und Lobenswerthes. Wir glauben, daß es Niemanden reuen wird, sich in den Besitz der „Entwürfe" gesetzt zu haben. Die Absicht, die uns bei der Kritik derselben leitete, war nur die, durch eingehende Berücksichtigung dazu beizutragen, daß das schätzbare Werkchen bei einer etwaigen wiederholten Herausgabe eine noch größere Vollendung erlange und möglichst viele Leser gewinne.

Innsbruck. Huber S. J.



Beweis für das Gegentheil. Es ist gewiß, daß die Analyse der Synthese entspricht. Weist nun jene nichts Primitives, sondern nur Abgeleitetes auf, warum soll diese als ursprünglich gegeben betrachtet werden dürfen? Man kann hier füglich daran erinnern, daß der erste Unterricht über das Dasein Gottes nicht an etwas der Voraussetzung gemäß ursprünglich Gegebenes anknüpft oder ein schlummerndes Gottesbewußtsein wachzurufen sucht, sondern von Anfang an den Weg der Analogie betritt und nur soweit als diese reicht, auf Erfolg rechnen darf. Handelt es sich darum, dem Kinde die erste Kenntniß von Gott beizubringen, so dienen hiezu die dem Kinde geläufigen Vorstellungen „Vater", „Herr" und ähnliche, nebst verschiedenen Belehrungen und Winken, welche den Unterschied zwischen Gott und den menschlichen Trägern solcher Benennungen andeuten und im Allgemeinen dem Kinde begreiflich machen, daß es Gott als das höchste, beste und liebenswürdigste Wesen sich zu denken hat; also nichts als Analogie. In ähnlicher Weise muß den Taubstummen der Gottesbegriff beigebracht werden. Würde es nicht gelingen, sie zu einer Combination bereits fertiger Vorstellungen zu veranlassen und ihnen irgendwie anzudeuten, daß sie dieselben in möglichst superlativer Weise mit Entfernung alles Unvollkommenen zu nehmen haben, so wäre jede Bemühung, sie zur Kenntniß Gottes zu führen, vergeblich. Man kann also keineswegs behaupten, daß der erziehende Einfluß nur das bereits vorhandene, aber gleichsam schlummernde Gottesbewußtsein zu wecken habe; wie wäre es sonst möglich, daß die Taubstummen nicht wenigstens durch die ihnen immer und überall begegnenden geheimnißvollen Cultusakte veranlaßt würden, die in ihrem Geiste ruhende verhüllte Idee zu entschleiern?

Die Lehre von den angebornen Ideen ist überhaupt nicht haltbar. Der Nachweis dieser Behauptung gehört in die Psychologie; hier wollen wir nur daran erinnern, daß die Vertheidiger jener Lehre beim Versuche sie näher zu erklären, selbst rathlos werden und nicht recht anzugeben wissen, was man sich eigentlich darunter zu denken habe.

Bei Dr. v. Kuhn wird der Versuch, die Theorie von der angebornen Gottesidee zu begründen, geradezu zu einer Preisgebung derselben. Er sagt: „Der vernünftige Geist ist daher ... erkennendes Subjekt und mittelbares Erkenntnißobjekt in Einem, oder Auge und Spiegel zugleich. Wenn

aber der menschliche Geist die unmittelbarste und vollkommenste Offenbarung Gottes oder der Spiegel ist, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt: was kann dieses in dem vernünftigen Geiste sich darstellende Bild Gottes anderes sein als die Idee Gottes, die ihm sofern er in seiner creatürlichen Vollkommenheit vorhanden ist, sofort in's Bewußtsein tritt und sein unmittelbares Wissen von Gott ist? . . . Diese Gottesidee kann aber, da der menschliche Geist seinem Wesen nach Verstand und Wille, Vernunft und Gewissen ist, nicht etwa ausschließlich als intellektuelle Anschauung (theoretische Vernunftwahrnehmung), sondern muß ebensowohl von der praktischen Seite her bestimmt gedacht werden" (a. a. O. S. 615). Der vernünftige Geist ist ohne Zweifel ein Bild Gottes, und würde er sich selbst ursprünglich und unmittelbar als Bild Gottes erkennen, so hätte er auch eine in gewissem Sinne ursprüngliche, aber nicht formell angeborene, sondern durch Anschauung des (objektiven) Bildes vermittelte Gotteserkenntniß. Der Geist erkennt sich aber nicht von Anfang als Bild Gottes, und ist das Bild als solches und zwar nach dem Grade der Aehnlichkeit nicht erkannt, so führt es zu keiner weitern Erkenntniß. Unbegreiflich ist es mir, wie Kuhn das in dem vernünftigen Geiste sich darstellende Bild Gottes als die Idee Gottes bezeichnen kann. Der Geist ist ja nur ein objektives Bild, nicht aber ein Erkenntnißbild (imago intentionalis). Wenn der Geist sich selbst erkennt, hat er allerdings eine subjektive Darstellung des Bildes Gottes; das ist aber noch keine unmittelbare Vorstellung Gottes und führt auch zu keiner mittelbaren Erkenntniß, bevor das Bild als solches erkannt wird. Wenn Kuhn aus der Beschaffenheit des Geistes den Schluß zieht, daß die Gottesidee nicht ausschließlich als intellektuelle Anschauung gedacht werden kann, so ist zu bemerken, daß jede Idee ihrer Natur nach etwas Intellektuelles ist; wahr ist nur dies, daß die Seele ebenso gut durch ihren Willen, wie durch ihr Erkenntnißvermögen ein Bild Gottes ist und deßhalb nach beiden Beziehungen dazu beiträgt, die Idee Gottes, d. h. die intellektuelle Vorstellung Gottes zu vermitteln. Aus dem Ganzen sieht man, daß v. Kuhn zum Theil dasselbe im Auge hatte, was auch die Gegner der Lehre vom angebornen Gottesbewußtsein festhalten, aber die durch das Bild vermittelte Erkenntniß mit Unrecht als angeborene unmittelbare Idee bezeichnete.

Wie steht es nun weiter nach dieser Theorie mit der Gewißheit von Gottes Dasein? Wie kann diese als ursprünglich oder angeboren betrachtet werden? Eine nur von der Natur allein dem Geiste gleichsam eingeprägte Gewißheit wäre rein subjektiv und instinktiv, d. h. sie verdiente nicht den Namen einer wahren vernünftigen Gewißheit; diese muß immer auf Einsicht in den objektiven Sachverhalt beruhen. Soll nun diese Bedingung erfüllt ein, so bleibt, wie es scheint, nur die Annahme übrig, daß mit

der Idee Gottes von selbst auch die Einsicht der Nothwendigkeit seiner wirklichen Existenz gegeben sei, d. h. daß die Existenz Gottes eine durch sich einleuchtende Wahrheit sei. Zu dieser Annahme haben denn auch wirklich die Consequenteren — nur die Consequenteren — unter den Vertheidigern der angeborenen Gotteserkenntniß sich entschlossen, dadurch aber ohne es zu wollen, über die ganze Theorie den Stab gebrochen.

Unmittelbar durch sich einleuchtend (nota per se) sind analytische Sätze, weil bei diesen das Prädikat als wesentliches Bestimmungsmoment im Subjektsbegriffe enthalten ist. Das Bestimmungsmoment des Begriffes kann nun aber als solches nur etwas Begriffliches oder Ideales sein; demnach ist es ganz unzulässig, Gott aus dem Grunde wirkliche Existenz zuzuschreiben, weil er begrifflich als nothwendig existirendes Wesen gefaßt werden muß. Die nothwendige Existenz ist, insoferne sie aus dem Begriffe Gottes abgeleitet wird, eben nur eine ideale oder gedachte; Gott ist nämlich als ein Wesen zu denken, dem die Existenz, die objektive Verwirklichung des Begriffes vorausgesetzt, nicht in contingenter Weise, sondern mit absoluter Nothwendigkeit zukommt. Ein solches Wesen kann in abstracto immer gleichmäßig gedacht werden, mag es Wirklichkeit haben oder nicht[1]).

Die Existenz Gottes fällt mit der Wesenheit Gottes in der Art zusammen, daß das Nichtsein Gottes objektiv schlechthin unmöglich ist. Da nun also die absolute Repugnanz des Nichtseins in der Wesenheit begründet ist, so müßte eine comprehensive Erkenntniß

[1]) Der Satz: Gott ist oder existirt, ist, wie er gewöhnlich verstanden wird, nicht ein analytischer, sondern vielmehr ein synthetischer; er bezieht sich nicht auf das innere Verhältniß der Existenz zur Wesenheit, sondern drückt gleich andern Existenzialsätzen nur das a posteriori geschöpfte Urtheil aus, daß dem Begriffe „Gott" ein wirkliches Objekt außerhalb des Geistes entspricht. Der hl. Thomas sagt über das auf Gott bezogene Sein: Esse dicitur dupliciter. . . . Quandoque enim significat essentiam rei sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis. . . . Primo modo est idem esse Dei, quod ejus substantia, et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concepimus ex ejus effectibus. Qq. dispp., De Pot. q. VII, a. 2. ad 1.

der Wesenheit auch die Erkenntniß der absoluten Repugnanz des Nichtseins Gottes in sich schließen; d. h. wir müßten nicht blos erkennen, daß wir den Begriff Gottes nicht setzen können, ohne zugleich die Bestimmung des nothwendigen Seins zu setzen, sondern daß die Nichtexistenz Gottes objektiv, unabhängig von unserem Denken, schlechthin unmöglich ist[1]). Allein da unser Gottesbegriff nach Art der Allgemeinbegriffe durch Abstraktion vermittelt ist, so kann er bezüglich der Existenz ebensowenig als diese etwas anderes lehren, als daß das Subjekt, insofern es existirt, nothwendig dieses bestimmte, in seinem Begriffe liegende Prädikat haben muß; daß also die wirkliche Existenz Gottes keine zufällige, von außen bedingte sein kann.

Man beruft sich zur Bestätigung der Behauptung, daß die Erkenntniß Gottes im eigentlichen Sinne angeboren sei, nicht selten auf die Lehre der Väter, aber mit Unrecht. Daß die Väter sehr oft die natürliche Gotteserkenntniß in Erinnerung bringen und sie als eine von Natur eingepflanzte oder als Mitgift der Natur bezeichnen, ist eine bekannte Thatsache; daraus folgt aber nicht, daß nach ihrer Lehre die Gotteserkenntniß im eigentlichen Sinne dem Menschen angeboren ist. Die meisten diesbezüglichen Väterstellen können von den Gegnern wahrlich nur gewaltsam in ihrem Sinne gedeutet werden, da sie entweder direkt auf die natürliche Befähigung unabhängig von der positiven Offenbarung Gott zu erkennen Bezug haben, oder das dem Menschen von Natur aus eigene Gottesbewußtsein unzweideutig auf die Naturbetrachtung als dessen Quelle zurückführen. Aus manchen einzelnen für die von uns bekämpfte Ansicht nicht ungünstig klingenden Ausdrücken kann nichts gefolgert werden. Denn man muß sehen, in wie weit die Väter die Frage über die natürliche Gotteserkenntniß specificirt haben. Sie beschäftigten sich nicht mit der nähern mehr philosophischen Untersuchung, in welcher Weise die Gotteserkenntniß von Natur aus dem Menschen eingepflanzt sei; ihre vorzüglichste

[1]) Der hl. Thomas sagt: Haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est; quia praedicatum est idem cum subjecto. S. Th. p. 1. q. II, a. 1. Die Existenz ist an und für sich aus der Wesenheit erkennbar, weil sie von keiner äußern Bedingung abhängt, sondern in der Wesenheit selbst liegt.

Absicht war, die Schuld der gottentfremdeten Heidenwelt an's Licht zu stellen und die Gottesleugnung oder Abgötterei vom Standpunkte der Vernunft zu bekämpfen; und deshalb suchten sie zu zeigen, daß Gottes Dasein nicht nur durch die übernatürliche Offenbarung bezeugt, sondern auch durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werde, ja daß die Natur unabhängig von jeder wissenschaftlichen Untersuchung den Menschen unwillkürlich zur Gotteserkenntniß führe. Handelt es sich irgendwo um eine genauere Erklärung, so unterlassen sie nicht auf die natürliche Offenbarung in der Schöpfung hinzuweisen.

Vernunftanschauung. Ontologismus. Die Ansicht jener Philosophen, welche nur die Idee des Seins als angeboren betrachten und die damit verwandte Lehre der Ontologisten, die eine intellektuelle Anschauung der göttlichen Ideen oder Attribute annehmen, konnte bei der vorhergehenden Besprechung der Theorie vom angebornen, ursprünglichen, unmittelbaren Gottesbewußtsein nicht in Betracht kommen. Denn wenn wir das Wesen Gottes selbst nicht schauen, wie die Ontologisten lehren, so ist es um die Unmittelbarkeit der Erkenntniß Gottes geschehen. Wir erfassen in Wahrheit das Sein, das Gute, Schöne, Wahre u. s. w. nur abstrakt und es würde darum auch in dem Falle, daß das Sein unserer Vorstellung das unendliche oder göttliche wäre, immer noch der Vermittelung des reflektirenden Denkens bedürfen, um die Vorstellung eines absolut Seienden von unendlicher Vollkommenheit, von dem das Weltall abhängt, d. h. die Vorstellung Gottes in uns zu bilden; und wäre auch unsere Vorstellung vom Sein u. s. w. wirklich, wie die Ontologisten behaupten, nicht ein abstrakter Begriff[1]), sondern ein Schauen, so könnte von einer unmittelbaren Erkenntniß des Daseins Gottes doch nur dann die Rede sein, wenn wir das Göttliche, das wir angeblich schauen, auch als Göttliches

[1]) Das Sein, das wir ursprünglich auffassen, wird entweder abstrakt oder concret genommen. Im erstern Falle ist es das unbestimmte Sein im Allgemeinen, im letztern der Inbegriff alles Seienden (collektiv). Die Idee des absoluten Seins im eigentlichen Sinne ist erst die Frucht eines ausgebildeten Denkens. Wäre das ursprünglich concipirte Sein das absolute, so wäre der Pantheismus unvermeidlich, da wir es ja formell von allen Dingen aussagen.

erkennen würden. Nun hieße es aber doch aller und jeder Erfahrung Hohn sprechen, wollte man behaupten, daß der Mensch das Sein, das Wahre, das Gute u. s. w. ursprünglich und unmittelbar als die in ihrer Wirklichkeit seinem Geiste sich darstellenden göttlichen Ideen oder Attribute erkenne.

Der Ontologismus eignet sich überhaupt in keiner Weise zur Erklärung der natürlichen Gotteserkenntniß, wie sie der ganzen Menschheit zukommt, weil er nur ein künstliches wissenschaftliches System ist, das die Confrontirung mit den Thatsachen der Erfahrung nicht aushält. Dasselbe gilt in erhöhtem Maße von der intellektuellen Anschauung Schellings und ähnlichen Theorien. Das sind lauter Wolkengebilde, die mit dem Menschen wie er leibt und lebt, nichts zu schaffen haben[1]).

Die innere Erfahrung. Gefühlsperception. Ohne uns hier mit dem „Gefühlsglauben" Jakobi's, und Schleiermacher's „Abhängigkeitsgefühle" auseinanderzusetzen, wollen wir nur jener verhältnißmäßig sehr nüchternen und besonnenen Anschauung gedenken, welche weder die Persönlichkeit Gottes, noch die Beweisbarkeit seines Daseins leugnet, aber als tiefste Wurzel und unerläßlichste Grundbedingung alles Wissens von Gott, als eigentliche Quelle der Religion, eine Art von innerer Erfahrung des Göttlichen, ein Fühlen (Gefühlsperception) Gottes betrachtet. Diese Anschauung hat besonders in Dr. H. Ulrici einen tüchtigen Vertreter gefunden, der sie allseitig zu begründen sucht[2]). Wir finden es der Mühe werth näher darauf einzugehen.

Das Gottesbewußtsein ist nach U. nicht angeboren; es gibt keine angeborenen Vorstellungen und kann keine geben. Das Gottesbewußtsein wird auch nicht mittelst des Causalitätsprincipes durch

---

[1]) Der Ontologismus ist im Grunde nur eine von willkürlichen Voraussetzungen und Widersprüchen strotzende erkenntnißtheoretische Theorie, die von cartesianischen Principien ihren Ausgang nahm und bei consequenter Durchführung zum idealistischen Pantheismus führen muß. Die theologische Ausstaffirung, die sie bei Malebranche, Gioberti und Andern gefunden, ist großentheils nichts anderes als willkürliches Beiwerk, welches nicht so sehr den Principien des Systems als dem christlichen Standpunkte seiner Vertreter den Ursprung verdankt.

[2]) S. Ulrici, Gott und die Natur (2. Aufl.); Gott und der Mensch; Glauben und Wissen.

reflektirende Naturbetrachtung errungen, wiewohl die Giltigkeit der auf jenem Principe beruhenden Gottesbeweise nicht bestritten werden kann; „zur Ausbildung der Idee Gottes, zur Vergewisserung seines Daseins, kann die Betrachtung (und namentlich die wissenschaftliche Erkenntniß) der Natur und des menschlichen Wesens bedeutsam beitragen; aber die Entstehung der Idee Gottes liegt außerhalb ihres Kreises." Welches ist also der Grund dieser Idee? Es kann „nur ein bestimmtes Gefühl, eine durch unmittelbare Einwirkung Gottes entstehende Affection der Seele sein, in welcher ihr das Dasein Gottes ebenso unmittelbar sich kundgibt wie in der Sinnesempfindung das Dasein äußerer Gegenstände"[1]. Aus dem Verhältnisse, in welchem die Welt zu Gott steht, „ergibt sich dieses Gefühl ganz von selbst und läßt sich erklären, ohne daß wir für dessen Ursprung eine besondere göttliche Einwirkung vorauszusetzen brauchen. . . . Das Selbstgefühl der Seele, das Gefühl ihres eigenen Seins und Lebens, involvirt zugleich ein Gottesgefühl, ein Gefühl vom Dasein und Wirken Gottes; indem Gott schaffend und erhaltend in der menschlichen Seele sich offenbart, offenbart er sich zugleich der menschlichen Seele, wenn auch zunächst nur in einer Form, die noch kein Erkennen, kein Glauben

---

[1]) Gott und die Natur, S. 767. In ähnlicher Weise äußert sich Victor v. Strauß und Torney in seinen „Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft" (Heidelberg 1879): „Gott hat die Welt nicht aus sich hinaus, sondern in sich hinein geschaffen, und zwar als ein relativ Selbständiges, das weder in seinen Theilen, noch als Ganzes Gott ist, wie denn Gott ebenso wenig die Welt ist; das aber das reine Sein als Ganzes und in seinen Theilen in jedem Momente nur durch Gott und in Gott hat. So ist denn auch der Mensch, seinem leiblichen und geistigen Bestehen nach, in Gott, wird daher im Geiste unmittelbar von ihm berührt, und das unmittelbare Innesein dieser Berührung ist die Gottesidee, weil Gott selbst in dieser Berührung ist. Im Menschen ist demnach die Gottesidee von Anfang, doch unmittelbar, d. h. dem Menschen selbst unvermittelt und deßhalb unbewußt. Für ihn ist sie erst, sofern er sie im Geiste sich vermittelt. Dieß zu können ist eben das Religionsvermögen. In demselben Maße als dasselbe wirksam wird, tritt die Gottesidee in das Bewußtsein, und dieß kann nicht geschehen ohne irgend ein Gewahrwerden Gottes, das nothwendig zum Gottesgedanken wird, möchte dieser in seinen Anfängen auch noch so unbestimmt und nebelhaft sein." S. 18.

noch Wissen von Gott, sondern nur die Grundlage und Möglichkeit desselben enthält". (A. a. O. S. 768.)

Zur Bestätigung seiner Ansicht, daß das Gottesbewußtsein nur so und auf keine andere Weise, namentlich nicht durch reflektirende Naturbetrachtung, entstehen kann, beruft sich Ulrici sowohl auf die Geschichte als auf die Natur der Sache.

„Die neuern culturhistorischen, ethnologischen und sprachwissenschaftlichen Forschungen haben ergeben, daß die mannigfaltigen Naturreligionen — vom Schamanismus und Fetischismus bis zu den ausgebildetsten mythologischen Systemen hinauf — im letzten Grunde nicht, wie man früher allgemein annahm und der Materialismus noch immer behauptet, auf einer Vergötterung und Anbetung von Naturgegenständen oder Naturpotenzen beruhen, sondern ausgegangen sind von der wenn auch völlig dunklen und unbestimmten Vorstellung eines Göttlichen-überhaupt, einer unbekannten, hinter den Erscheinungen wirkenden Kraft und Wesenheit, und daß sie erst im weitern Verlaufe ihrer Entwickelung dazu fortgeschritten sind, gewisse Naturerscheinungen als die Repräsentanten dieser göttlichen Urkraft anzusehen und mit ihr zu identificiren. Historisch also war es nicht die Betrachtung der Natur, keine Reflexion oder Induction, die ursprünglich zur Annahme göttlicher Wesen, göttlicher Wirksamkeit geführt hat, sondern umgekehrt das religiöse Bewußtsein, der sich entwickelnde Glaube an das Wirken göttlicher Mächte war es, welcher sich der Naturererscheinungen bemächtigte, sie in seinem Sinne interpretirte und zu Trägern, Agenten, Repräsentanten einer göttlichen Einwirkung auf die Natur und die Geschicke der Menschen stempelte. Der Polytheismus erscheint überall nur allmälig aus dem dunklen Schooße eines ursprünglichen, unentwickelten, keimartigen Monotheismus hervorgegangen."

Eine weitere Bestätigung findet Ulrici in den psychologischen Thatsachen. Ihnen gegenüber ist es unmöglich anzunehmen, daß irgend ein Naturgegenstand unmittelbar als Gottheit gefaßt und verehrt worden sei. Es muß zuerst die Frage nach Grund und Ursache der Naturerscheinungen und der Wechselfälle des Lebens entstehen; mit dieser Frage ist aber das religiöse Bewußtsein schon erwacht, sie ist selbst nur Folge dieses Erwachens. Wenn nicht die Vorstellung Gottes als Gefühlsperception vorausginge, könnte die Abhängigkeit der Natur nicht erkannt werden; denn die

Vorstellung des Bedingten, des Endlichen, der Wirkung, involvirt die Vorstellung des Unbedingten, des Unendlichen, der letzten Grundursache. (A. a. O. S. 759 f.).

Wir können dieser Entwickelung nicht beistimmen. Das religiöse Gefühl hat ohne Zweifel eine große Bedeutung; aber es ist ganz unzuläßig, dasselbe auf die unmittelbare, das Gefühlsvermögen gegenständlich sollizitirende Einwirkung Gottes zurückzuführen oder es direkt als ein Fühlen, ein Wahrnehmen Gottes aufzufassen. Die Gegenwart und Einwirkung eines Gegenstandes kann im Subjekte nur dann eine Wahrnehmung zur Folge haben, wenn in diesem eine entsprechende Perceptionsfähigkeit vorhanden ist, und durch die Einwirkung in Thätigkeit versetzt wird. Somit kann aus dem Innewohnen und der erhaltenden Thätigkeit Gottes kein Schluß gezogen werden; es frägt sich eben, wie es mit der menschlichen Perceptionsfähigkeit stehe, ob sie nämlich ungeachtet ihrer Endlichkeit direkt und unmittelbar auf das Unendliche gerichtet sei, oder vielmehr zunächst nur Endliches, dem sie ihrer Natur nach proportionirt ist, auffasse und erst durch dieses (mittelbar) zu einer unvollkommenen Erkenntniß des Göttlichen zu gelangen vermöge. Würde die Selbstmanifestation Gottes im Geschöpfe zugleich nothwendig eine (unmittelbare) Manifestation für das Geschöpf sein, in dem Sinne, wie es Ulrici versteht, so müßte der Mensch von Anfang an nicht blos eine s. g. Gefühlsperception, sondern ein klares Wissen von Gott haben, da ja auch das Wissen ebenso gut wie das Gefühl ganz von Gott abhängt und seiner unmittelbaren Gegenwart sich erfreut[1]). Die Behauptung, daß es eine Affection der Seele gebe, in welcher ihr das Dasein Gottes ebenso unmittelbar sich kund thue wie in der Sinnesempfindung

[1]) Die unmittelbare „Berührung" durch Gott, von der Viktor von Strauß redet, erinnert fast an eine etwas zu sinnliche Auffassung. Die Berufung auf Ap. Gesch. 17, 22 ff. und den dort vorkommenden bildlichen Ausdruck ψηλαφήσειαν (a. a. O. S. 21) ist nicht statthaft; denn der Apostel spricht nicht von einem Innesein der Berührung, sondern vielmehr von einem Suchen; und er sagt nicht, daß die Völker Gott tasten, weil wir in ihm leben u. s. w., sondern daß sie ihn suchen, ob sie ihn etwa tasten und finden möchten, wiewohl (καίτοιγε) er nicht ferne von jedem aus uns ist u. s. w. Die Stelle beweist also gerade das Gegentheil.



das Dasein äußerer Gegenstände, widerspricht aller Erfahrung; wie wäre es auch sonst möglich, daß das Dasein Gottes von vielen Menschen so schnöde geleugnet werden könnte. Das religiöse Gefühl weist zwar auf Gottes Dasein hin, aber es ist zu sehr abhängig von rein natürlichen und zufälligen Einflüssen, die oft mit der sittlichen Beschaffenheit des Subjektes nicht das Mindeste zu schaffen haben, als daß es für eine durch unmittelbare Einwirkung Gottes bedingte Affektion der Seele gehalten werden dürfte.

Die angebliche Bestätigung dieser Ansicht durch die Ergebnisse der historischen Forschung steht sehr in Frage. Daß die Anbetung eines Steines oder eines andern beliebigen Naturgegenstandes die Idee Gottes schon voraussetzt, kann nicht bezweifelt werden; folgt aber daraus etwa, daß diese einer unmittelbaren Erfahrung ihren Ursprung verdanke? Freilich, wenn die Naturbetrachtung zu ihrer Entstehung gar nichts beitragen könnte, so wäre allenfalls ein Grund vorhanden, einer solchen Hypothese sich geneigt zu zeigen; das muß jedoch entschieden geleugnet werden, wie wir später sehen werden. Hier sei nur bemerkt, daß die der Gottesidee auf Kosten des Causalitätsprincipes beigelegte Priorität eine ganz willkürliche Annahme enthalte. Um eine Wirkung als Wirkung zu erkennen, ist doch nicht nothwendig, daß eine dunkle Vorstellung der letzten Grundursache vorausgehe; und ebensowenig muß ich die Vorstellung des Unbedingten und Unendlichen haben, um ein Bedingtes und Endliches als solches zu erkennen, weil ja nur die Wechselbeziehung zwischen dem Bedingten und Bedingenden in's Auge gefaßt werden muß und von der Bedingtheit oder Unbedingtheit des Letzteren ganz abgesehen werden kann.

Der Darwinismus. Die bisher besprochenen Erklärungsversuche setzen die objektive Wahrheit der Gotteserkenntniß voraus; dagegen gibt es eine andere Art von Hypothesen, die das Gottesbewußtsein als pathologische oder wenigstens subjektive Erscheinung betrachtet, ohne ihr irgend eine Beziehung zur objektiven Wirklichkeit zuzuschreiben. Wir wollen hier nicht an einen Lucrez und an seine vielen Gesinnungsgenossen aus alter und neuerer Zeit erinnern, sondern nur über die Darwinistische Erklärungsweise, die auf wissenschaftlichen Charakter Anspruch erhebt, Einiges bemerken. Der Darwinismus läßt, wie bekannt, den Menschen aus thierischen Anfängen hervorgehen, sich selbst allmählig immer mehr Vernunft

erwerben und dabei auch, Dank verschiedenen Anläßen und Gemüthserregungen, das Religionsvermögen ausbilden, das sich zuerst im rohen Fetischismus äußern und nach und nach zu höhern Gestaltungen erheben soll. Die wirkliche Existenz Gottes kann der Darwinist mit Rücksicht auf diese Erklärung dahingestellt sein lassen, wenn er sie nicht etwa direkt leugnet. Was ist nun zu dieser Rabulisterei zu sagen? Wenn all' die Ungeheuerlichkeiten, die den Darwinismus willkürlich postulirt, möglich sind, so mag man auch eine solche Entstehung der Religion für möglich erachten; sonst aber in keinem Falle. Geht man aus von der unbestreitbaren Wahrheit, daß Gott wirklich existirt, so muß man jene Erklärungsart schon von vornherein als unzuläßig zurückweisen; denn Gott konnte weder es dem Zufalle überlassen, ob der Mensch Religion haben sollte oder nicht, noch eine blinde ihrem Ursprunge nach rein subjektive Religion genügend finden. Blicken wir auf die Religion selbst, so muß uns ihr Charakter aus mehreren Gründen mit jener Hypothese ganz unvereinbar erscheinen. Die Religion ist eine so specifisch menschliche Eigenheit, daß wir beim Thiere auch nicht eine Spur davon finden; beim Menschen aber greift sie so tief und allseitig in das Leben ein, daß es wahrhaftig unvernünftig ist, sie als die Frucht einer ganz zufälligen Entwickelung thierischer Anlagen zu betrachten. Die Geschichte bezeugt, daß nichts so mächtig die innersten Interessen des menschlichen Herzens in Anspruch nimmt, nichts so lebendig aus der tiefsten Tiefe der menschlichen Seele hervorquillt, nichts zu so heldenmüthigen Unternehmungen, zu so schweren und fast unmöglich scheinenden Opfern antreibt und begeistert wie die Religion; sie bezeugt, daß die Religion alle Seelenkräfte des Menschen beschäftigt, daß sie den wichtigsten Faktor der Civilisation bildet, daß sie Kunst und Wissenschaft ganz außerordentlich fördert und sich dienstbar macht, daß sie das häusliche wie das öffentliche Leben durchdringt, auf die socialen und politischen Verhältnisse einen unberechenbaren Einfluß übt, ja auch selbst mannigfache sociale Gebilde von specifisch religiösem Charakter, zu ausschließlich religiösen Zwecken in's Leben rief. Besonders bei den Völkern des Alterthums finden wir die religiöse Anschauung vorherrschend. Wer kann angesichts solcher Thatsachen zweifeln, daß die Natur des Menschen ihrer ursprünglichen Anlage nach nicht etwa blos der Religion fähig ist, sondern geradezu auf Religion hinzielt?

Nur unter dieser Voraussetzung ist es erklärlich, daß, gleichwie die von Natur aus dem Menschen eigene Geselligkeit oder Gesellschaftlichkeit zwar mannigfache Störungen und Wandlungen erleiden kann, aber unter dieser oder jener Form immer wieder ihre eigenen Trümmer überwuchert, so auch die (natürliche) Religion unter den Völkern trotz der furchtbarsten Stürme und gewaltsamsten Umwälzungen niemals völlig das Feld räumte, sondern nur neue Gestaltungen annahm. Es ist wahrhaft widersinnig anzunehmen, daß so accidentelle Ursachen, wie der Darwinismus sie kennt, eine so allgemein verbreitete, so tief eingewurzelte, so beständige und unverwüstliche Eigenheit sollten hervorgerufen haben.

Die Religion setzt ihrer Natur nach ein Hinausstreben des Menschen über die irdischen Lebensbedürfnisse, ein Streben nach höhern, jenseitigen Zielen voraus; ein solches Hinausstreben über das Irdische ist aber bei einer blos veredelten animalischen Natur ohne Hinzutritt eines wesentlich höhern geistigen Princips überhaupt nicht denkbar und am allerwenigsten erklärlich durch bloße accidentelle Steigerung thierischer Vorstellungen und Triebe. Wie wäre es denn auch bei einer solchen Voraussetzung möglich, daß der Geist nicht blos das Bedürfniß fühlte, sondern auch die Möglichkeit fände, Gottes Dasein durch Vernunftgründe zu beweisen und auf so vielen verschiedenen Wegen zu diesem erhabenen Ziele zu gelangen! Wir leugnen nicht, daß die Entwickelung der natürlichen Gefühle im allgemeinen auch zur Förderung der Religion diene und sie vorbereite; die Frage ist nur diese, ob die Religion blos das zufällige Erzeugniß dieser Entwickelung sei oder ob sie vielmehr als etwas wesentlich Höheres und als das von Gott gesetzte Ziel betrachtet werden müsse, dem die ganze Naturentwickelung zur Vorbereitung dient. Wer sich nicht gewöhnt hat, in der Natur nichts als planmäßige Planlosigkeit zu erblicken, wird sich unbedenklich für das Letztere entscheiden.

Der Darwinismus betrachtet die s. g. Naturvölker als Repräsentanten der ältesten menschlichen Entwickelung und glaubt demgemäß berechtigt zu sein den bei jenen Völkern vorkommenden Fetischismus als die ursprüngliche Form der Gottesverehrung hinzustellen. Diese Voraussetzung beruht auf Willkür. Wäre sie aber auch richtig, so würde sie die Lösung des Problems doch nicht erleichtern, sondern eher erschweren. Wenn die Religion nur gewissen

von außerordentlichen Naturerscheinungen hervorgerufenen Affekten ihren Ursprung verdankte, so würde sie auch nur diesen gegenüber sich bethätigen. Der Fetischismus zeigt aber in seinen mannigfaltigen Gestalten gerade das Gegentheil. Er beweist, daß der Mensch, wie schon früher angedeutet wurde, ganz unabhängig von solchen Furcht und Schauer oder andere starke Affekte erregenden Erscheinungen durchweg das Bedürfniß fühlt, der Anerkennung einer höhern Macht, eines höhern Wesens durch Verehrung irgend eines Gegenstandes Ausdruck zu geben und deßhalb zwar von einer Cultusform zur andern übergehen, aber unmöglich jeder entbehren kann. Je unbedeutender an sich der Gegenstand ist, der das religiöse Interesse fesselt, desto offenbarer wird es, daß nicht seine Erscheinung an sich betrachtet die Verehrung erst weckt, sondern daß die Anerkennung eines Höhern und das Cultusbedürfniß vorausgehen und nur zufällig wegen einer besondern Ursache diesen bestimmten Gegenstand zum Symbol oder zum concreten Objekte der Verehrung sich ausersehen, woraus weiter folgt, daß die menschliche Natur schon von Haus aus, ihrer ursprünglichen Anlage nach, religiös, d. h. zur Religion befähigt und bestimmt ist. Je mannigfaltiger ferner die Formen sind, unter denen das religiöse Bewußtsein zu Tage tritt, desto offenbarer wird es wieder, daß es in dem tiefsten Grunde der Natur wurzelt und nicht blos einem accidentellen Eindrucke sein Dasein verdankt. Man mag immerhin sagen, daß es nur eine geheimnißvolle Macht ist, die der Wilde auf der untersten Stufe ahnt und zum Gegenstande seiner Verehrung macht; aber es wäre zu erklären, warum denn gerade dem Menschen die Natur so geheimnißvoll erscheint. Dieser Zug zum Geheimnißnißvollen hat gewiß seine Bedeutung, die aber vom Standpunkte des Darwinismus aus nicht gefunden werden kann.

Weiter auf diese Ansicht einzugehen ist hier nicht der Platz. Ich will nur noch erwähnen, daß dem Darwinismus selbst die gräuliche Entartung, welcher das religiöse Leben zuweilen verfällt, mit all' den furchtbaren Auswüchsen des Aberglaubens und fanatischen Wahns Verlegenheit bereitet. Daß eine von Gott der menschlichen Natur verliehene Gabe durch Schuld des Menschen, durch Mißbrauch der Freiheit, entarten und ihren Zweck verfehlen kann, ist begreiflich; wie aber der Darwinismus, der den Grund jeder natürlichen Eigenthümlichkeit und ihrer Erhaltung hauptsächlich

in ihrer zufälligen Nützlichkeit erblickt, bei der Erklärung jener Erscheinung sich zurecht finden kann, ist schwer einzusehen.

Soviel zur Widerlegung der irrthümlichen Anschauungen über den Ursprung und die Natur des unvermittelten Gottesbewußtseins.

Gehen wir nun über zur *positiven Erklärung*.

Die allgemeine Verbreitung der Gotteserkenntniß zwingt uns, wie schon früher bemerkt wurde, zur Annahme, daß die Natur es dem Menschen nicht blos *ermögliche*, durch Anwendung seiner Geisteskräfte zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, sondern gewissermaßen *pädagogisch nöthigend ihn darauf hinleite*, so daß sie mehr oder weniger unwillkürlich erworben wird und durch Mißbrauch der Freiheit zwar verkümmern aber nicht vollends unterbleiben oder wieder erlöschen kann. Sehr bezeichnend sagt Cicero: Omnes natura duce eo vehimur, deos esse (De nat. deor. I. 1. n. 2.). Wir haben also nicht blos zu erklären, wie der Mensch zur Gotteserkenntniß gelangen kann, sondern wie es kommt, daß er unwillkürlich zu ihr gelangt. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß die Unwillkürlichkeit nicht so verstanden werden darf, als ob sie nothwendig jedes zielbewußte Nachdenken, jedes absichtliche Reflektiren ausschließen müßte; es genügt auch, daß der Mensch durch die von innen und außen gegebenen Impulse unwillkürlich hie und da zu einem bewußten Nachforschen veranlaßt wird. Es ist ferner zu bemerken, daß die Unwillkürlichkeit nur bis zu einem gewissen Grade sich erstreckt und vorzüglich die *primitivste* Gotteserkenntniß betrifft, während die weitere Ausbildung und Vervollkommnung mehr der bewußten und freien Selbstbethätigung überlassen bleibt. Die Natur hat so für den Menschen gesorgt, daß sie ihn in den Stand setzte, selbst für sich Sorge zu tragen; sie leitet nur bis zu einer gewissen Grenze unmittelbar seine Entwickelung und ruft ihm dann zu: Gebrauche deine Freiheit. Das ist eine allgemeine Regel, die bei der centralsten und wichtigsten aller Bildungssphären, der religiösen nämlich, am wenigsten eine Ausnahme findet. Nach dieser Vorbemerkung wollen wir unser Problem in drei Fragen zergliedern und in Kürze deren Beantwortung versuchen.

Erste Frage. *Ist die Gottesidee eine intellektuelle (theoretische) Vorstellung?* Ich glaube diese Frage unbedenklich bejahend beantworten zu müssen. Die Einwendungen dagegen

lassen sich leicht zurückweisen. Man unterscheidet häufig zwischen Vernunftidee und Verstandesbegriff, zwischen lebendigem Bewußtsein und todter theoretischer Funktion, und macht der Scholastik den Vorwurf, daß sie die Gotteserkenntniß ganz dem reflektirenden Verstande überantwortet habe. Ich will die Unterscheidung zwischen Idee und Begriff nicht ganz verwerfen[1]), aber eine intellektuelle Vorstellung bleibt die erstere wie der letztere, nur daß jene beziehungsreicher ist. Man kann — das leugnet kein Mensch — das „Gottesbewußtsein" enger und weiter fassen; man kann z. B. nebst der intellektuellen Vorstellung Gottes auch die Ueberzeugung von seinem Dasein und die subjektive Werthschätzung dieser Wahrheit in den Begriff „Gottesbewußtsein" hineinziehen, aber das alles setzt die intellektuelle Vorstellung voraus und kann weder an ihrer Beschaffenheit noch an ihrer Nothwendigkeit etwas ändern. Sagt man, daß Gott nicht blos der Grund, sondern auch das höchste Gut und das Endziel des Menschen sei und daß darum die Gotteserkenntniß nicht blos das theoretische Vermögen in Anspruch nehmen könne, so ist zu erwiedern, daß denn doch das intellektive Vermögen es ist, durch welches Gott vom Geiste als Endziel und höchstes Gut erkannt wird und daß die *rein theoretische* Beschreibung der Gottheit nothwendig auch die Kennzeichen „Höchstes Gut" und

[1]) Sie scheint in gewisser Hinsicht durch die Unterscheidung der Scholastik zwischen ratio superior und inferior selbst nahe gelegt zu sein. Die Idee schließt im Allgemeinen das Normgebende in sich und kann darum nicht unmittelbar durch Abstraktion gebildet werden, wie etwa der Begriff, sondern setzt zugleich nach ihrer Beschaffenheit verschiedene auf theoretischen und praktischen, logischen und ontologischen, ätiologischen und teleologischen, ethischen und ästhetischen Betrachtungen beruhende Urtheile und Schlüsse voraus, gehört aber als Vorstellung ungeachtet der vielen Beziehungen, die sie in sich schließt, immer dem Einen (verschiedenartig thätigen) intellektiven Erkenntnißvermögen an. Die Bildung der Idee kann oft in fast divinatorischer Weise vor sich gehen, weil die erforderlichen Momente mit Blitzesschnelle, wiewohl nicht distinkt, dem Geiste sich darstellen. Daraus dürfte vielleicht der vielverbreitete Irrthum geflossen sein, daß die Idee eine unmittelbare Vernunftanschauung sei. Meistens sind die vermeintlichen Ideen zum großen Theile nur Phantasiegebilde, und daher kommt es denn auch, daß unter zweien, die derselben Idee sich bemächtigt zu haben glauben, der Eine dort schwarz sieht, wo der Andere weiß sieht.

„Letztes Ziel“ in sich aufzunehmen hat. Daß nicht blos das Erkenntnißvermögen, sondern auch der Wille auf Gott Bezug hat, kommt bei der Erkenntniß als solcher nicht in Betracht, und daß das Willensvermögen auf verschiedene Weise dem Geiste zur Erlangung der intellektiven Erkenntniß Gottes behilflich sein und auch seine Ueberzeugung beeinflussen könne, soll nicht geleugnet werden, thut aber nichts zur Sache.

Man könnte vielleicht fragen: Ist denn die Idee Gottes in einer tiefen, gottinnigen, von der Größe und Majestät Gottes ganz durchdrungenen Seele dieselbe wie in dem kalt reflektirenden Geiste? ist sie dort nur ein todter Begriff? Darauf ist leicht zu antworten. Die Frage, ob die Idee Gottes eine intellektuelle Vorstellung ist oder nicht, muß wohl unterschieden werden von der andern Frage, ob die intellektuelle Vorstellung bei allen gleich vollständig, gleich reich an ergänzenden Momenten sei, und ob die nämlichen Erkenntnißmomente von allen gleich lebhaft erfaßt, von allen mit gleicher Ueberzeugung festgehalten werden und bei allen gleich ergreifend auf die Phantasie, das Gemüth und den Willen zurückwirken. So sehr die erste Frage zu bejahen ist, so sehr muß die zweite verneint werden.

Nun dürfte auch die Erledigung der Vorwürfe gegen die Scholastik kaum mehr eine Schwierigkeit bieten. Die Scholastiker stellten sich bei ihren Beweisen für das Dasein Gottes nicht die Frage, wie die Entstehung der Idee Gottes psychologisch zu erklären sei, welche innere und äußere Faktoren dabei zusammenwirken, oder woher die Verschiedenheit der subjektiven Ueberzeugung stamme; sie stellten sich vielmehr die Frage, ob und wie das Dasein Gottes mit objektiver Gewißheit sich erweisen lasse. Dazu bedarf es aber nur der theoretischen Vorstellung Gottes, ja es genügt ein ganz unvollständiger Begriff, der nur wenigstens ein einziges Gott ausschließlich zukommendes und einigermaßen klar erkanntes Merkmal in sich schließt. Ein so unvollständiger Begriff genügt, sage ich, um das Dasein Gottes mit vollster Gewißheit zu beweisen, vorausgesetzt, daß beweiskräftige Gründe sich finden lassen, wovon später die Rede sein wird; denn es ist gar nicht nothwendig, das Wesen eines Objektes genauer zu kennen, um seine Wirklichkeit mit Evidenz zu beweisen, wenn es nur soweit erkannt ist, daß es von andern Objekten unterschieden wird. Ueber die Art der Beweise, deren die Scholastik sich bediente, kann für jetzt nichts bemerkt werden.

Das hl. Evangelium unseres Herrn Jesu Christi nach Matthäus, Markus, Lucas und Johannes übersetzt und erklärt von Dr. Johann Theodor Laurent, Bischof von Chersones i. p. i. etc. etc. Ein Handbuch für kath. Laien. Mit Approbat. des hochwürdigsten Capitels-Vicariates Freiburg. Herder's Verlag 1878. 8°. XVII. S. 716. Preis 8 M.

Nach genauer Durchsicht des hier angezeigten Buches bekenne ich gerne, daß ich selten ein exegetisches Werk mit größerer Befriedigung aus der Hand gelegt habe, als das vorliegende. Der hochwürdigste Herr Verfasser hat vor Allem durch die Auswahl und Anordnung des Stoffes den allerglücklichsten Griff gethan. Wir brauchen seine Arbeit blos mit andern einschlägigen Werken zu vergleichen. Dr. Laurent wollte keinen Commentar für Gelehrte schreiben, auch nicht für Theologie-Studirende, daher hat er alle wissenschaftliche Ausrüstung beseitigt, alle Ausstattung mit Anmerkungen unterlassen und aller Citate, außer der Parallelstellen der hl. Schrift, sich enthalten. Sein Werk ist kein kritisches, seine Exegese keine historisch-philologische, daher will auch sein Buch nicht den großen Exegeten der Vorzeit, nicht dem Bisping'schen oder Schegg'schen Handbuch für Studirende Concurrenz schaffen.

Vergleichen wir damit die gebräuchlichsten Ausgaben der hl. Schrift mit Anmerkungen versehen, ich meine die Bibel-Ausgabe von Allioli und Loch und Reischl.

Bei der ersteren ist die Sprache fließender, bei der letzteren haben die Anmerkungen zumal im N. T. größern wissenschaftlichen Werth, aber in beiden Beziehungen, was Schönheit und Fluß der Darstellung und wissenschaftlichen Gehalt angeht, steht das Laurent'sche Werk den genannten nicht nur nicht nach, sondern übertrifft sie noch, wie einzelne unten anzuführende Proben zeigen werden. Unser Buch unterscheidet sich auch wesentlich von dem sehr brauchbaren Schuster'schen Handbuch zur biblischen Geschichte, das in 3. Auflage von Dr. Holzammer edirt wurde. Dort ist eine synchronistische Darstellung gewählt, sind zu apologetischen und andern wissenschaftlichen Zwecken eine Menge Citate angebracht, wie es der Zweck des Buches für Unterricht in Kirche und Schule und für Selbstbelehrung mit sich bringt. „Das hl. Evangelium" unseres Verfassers ist auch keine practische Pericopenerklärung, wie sie Goffine bietet; es ist zwar auch eine solche, aber noch viel mehr dazu. Was Grimm's Leben Jesu für Theologen und Fachmänner

sein will, das ist Laurent's Buch für katholische Laien. „Ein Handbuch für katholische Laien habe ich schreiben wollen, die zur Lesung der hl. Schrift mit gehöriger Auslegung durch ihre Bildung befähigt und durch ihre Gesinnung begierig sind. Diese Laien wollte ich in das Wort- und Sinnverständniß des hl. Evangeliums einführen, es aus sich selbst und seinem innern Zusammenhang ihnen erklären, ihnen dessen Geschichte anschaulich, dessen Lehren begreiflich machen und daraus Frucht der Erbauung für sie schöpfen." (XV.) Der Verfasser hat den sich vorgesteckten Zweck vollständig erreicht. Die Einrichtung des Buches und dessen Anordnung ist so gehalten, daß auf die Uebersetzung eines Kapitels sofort die Erklärung folgt, die jedoch nicht in Anmerkungen besteht, sondern ein zusammenhängendes Ganze bildet. Umfaßt ein Kapitel z. B. ein Blatt, so füllt der Commentar in der Regel vier bis sechs Blätter an, ist aber regelmäßig in mehrere Abschnitte gegliedert, die schon in der Uebersetzung markirt sind. In der Erklärung sind sogar alle Versangaben vermieden und das Schriftwort ist blos durch gesperrten Druck und Anführungszeichen kenntlich gemacht. Dieser ununterbrochene Zusammenhang in der Erklärung der einzelnen evangelischen Abschnitte macht die Lectüre zu einer äußerst angenehmen, und oft wird der logische Zusammenhang in den abgerissenen Schriftworten, die oft eines solchen zu entbehren scheinen, wunderbar schön hergestellt. Vom Verfasser der „christologischen Predigten" kann man nur eine geistreiche Evangelienerklärung erwarten, allein dieselbe befriedigt nicht nur den Verstand in hohem Grade, sondern spricht noch mehr zum Herzen. Einer solchen Arbeit ist eine langjährige andächtige Betrachtung des Schriftwortes, eine tiefe Versenkung in Geist, Gesinnung, Herz, Wort, Werk und Charakter des Gottmenschen und der übrigen betheiligten heiligen Personen vorausgegangen. Dem weisen Hausvater gleichend, „der aus seinem Schatz Altes und Neues hervorholt", gibt der greise Bischof aus der Väter-Exegese das Schönste und Beste in neuer selbstständiger Form, ohne die Väterstellen zu nennen, und zeigt namentlich oft, wie im Leben der Kirche eine schwierige Stelle ihre Erklärung findet. Dem Zweck eines Handbuches für Laien entsprechend, werden Controversfragen und längere rein wissenschaftliche Erörterungen einfach umgangen und meist wird nur eine, aber immerhin sich selbst empfehlende Erklärung schwieriger Stellen

beigebracht. So z. B. wird die Verschiedenheit des Stammregisters bei Matthäus und Lucas einfach dahin erklärt, daß Ersterer die Abstammung von mütterlicher, und Letzterer von väterlicher Seite Mariens geben wolle. Die Streitfrage über die πορνεία wird aus dem practischen Eherecht der Kirche erklärt, wornach im Falle des Ehebruchs eine Trennung von Tisch und Bett, nicht aber eine Trennung des Bandes erfolgen dürfe. Männer von Fach mögen mit einzelnen solcher Lösungen nicht einverstanden sein, allein es soll hiemit kein Tadel, sondern eher ein Vorzug hervorgehoben werden, weil gebildete Laien gewiß nicht in so verwickelte Controversen eingeführt werden wollen. Uebrigens ist die Erklärung wiederum, wenn auch gemeinverständlich, doch nicht so populär, daß nicht auch die Priester viel dabei lernen und bei homiletischer Verwerthung des hl. Textes sich derselben nicht als eines sehr brauchbaren Hilfsmittels bedienen könnten. Manche Abschnitte, historische wie didaktische sind so erschöpfend und erbaulich zugleich behandelt, daß sie mit geringer Modification zu einer Homilie auch für eine Stadtkanzel brauchbar sind. Wir heben einzelne Stücke hervor, die uns ganz besonders angesprochen haben: Die Ehe Josephs, Flucht nach Aegypten und Rückkehr, Versuchungsgeschichte, Taufe Jesu, die acht Seligkeiten, das Vaterunser, die Teufelaustreibungen, die Verheißung an Petrus, die Verklärung, die eschatologischen Reden, manche Partieen aus der Leidensgeschichte und namentlich die Parabeln von der königl. Hochzeit, den zehn Jungfrauen, vom Weinberg, barmherzigen Samaritan, Abendmahl, verlornen Sohn, guten Hirten, ungerechten Haushalter u. a. m.

Hier folgen einzelne kleine Proben:

„Wie durch den Beruf der Weisen dem Osten, ward durch den Einzug des Herrn in Aegypten dem Westen das Licht und Heil des Christenthums verbürgt und schon in seinen Anfängen zugebracht. Darauf bezieht sich die Weissagung des Oseas, in welcher zunächst das Volk Israel als Vorbild des Sohnes Gottes genannt ist: „„Aus Aegypten habe ich meinen Sohn berufen.““ Israel hatte in diesem Lande Zuflucht gefunden; auch der Messias fand solche dort, und belohnte das Volk dafür. Bei diesem, aller Abgötterei in der niedrigsten Art, der Thieranbetung ergebenen Volke muß die Gegenwart des Heilandes daselbst reichlichen Samen der Heiligkeit ausgestreut haben, der in der ersten christlichen Zeit aufgieng in einer ganzen Bevölkerung heiliger Einsiedler.“ S. 11: — „„Deßhalb ward er Nazaräer genannt.““ „Der eigentlichen Bedeutung nach heißt Nazaräer entweder

der Ausgesonderte, Geweihte, Geheiligte, oder Reis, Sprosse, und ist in beiden Bedeutungen dieser Name sachlich dem Messias schon von den Propheten beigelegt worden, indem sie sowohl sein Amt, sich Gott zu weihen und zu opfern, als die Fruchtbarkeit und Macht seines Werkes zur Erneuerung und Wiederherstellung der gefallenen Menschen bezeichneten." S. 12: — „Wie konnte Jesus die Bußtaufe des Johannes empfangen? Eben weil diese Taufe nicht zur Sündenvergebung, sondern zum Sündenbekenntniß diente, so wollte damit der Heiland bekennen, daß er die Sünden der Welt zu büßen und zu sühnen auf sich genommen habe, und wollte zugleich das Wasser der Erde durch die Eintauchung seines hl. Leibes zum Werkzeug des hl. Geistes machen, der durch Abwaschung des Leibes der Gläubigen sie von den ererbten und gewirkten Sünden reinigen sollte." S. 16. — (Ueber die 8 Seligkeiten): „Nachdem der Herr in diesen sieben selig gepriesenen Tugenden die Grundlage der christl. Gerechtigkeit dargestellt, auf welche seine Kirche in allen Ordnungen ihrer Heiligen, in allen Stufen des büßenden, thätigen und beschaulichen Christenlebens sich durch die Zeiten aufbauen sollte, weist er mit der achten Seligpreisung hin auf den Gegensatz in den Gesinnungen und Aeußerungen der Welt." S. 26. — Bezüglich der Teufelaustreibung bei den Gerasenern stellt zwar der Verfasser die sonderbare Ansicht auf, daß die Dämonen nicht in einem thierischen Leibe wohnen konnten, sondern eine Art von elementarem Leib gehabt haben, bemerkt aber weiter sehr gut: „Wie konnte ihnen Jesus dies zulassen, da er den Schaden voraussah, den sie dadurch den Menschen zufügen würden, indem sie die ganze Herde jählings in den See trieben und ersäuften? Jesus bewies sich hier eben als Herr und Richter; wie er durch Austreibung der Teufel aus den zwei Besessenen nicht allein diese, sondern auch die ganze Gegend von einem großen Uebel befreit hatte, so konnte er auch ein, obwohl viel geringeres Uebel über sie verhängen oder kommen lassen zur Strafe von deren ihm wohlbekannten Sünden. Die schlechte und niedrige Gesinnung der Bevölkerung äußerte sich auch alsbald" u. s. w. S. 55.

Beim Verrath des Judas findet sich mit Bezug auf Joh. 6, 71, 72 die interessante Bemerkung: „So scheint der Abfall des Judas von Christo mit Unglaube, besonders an das Geheimniß seines sacramentalen Frohnleichnams begonnen zu haben." S. 206.

Bei der rührenden Schilderung der Dornenkrönung folgt noch nachstehende Notiz: „Nach uralter und beständiger Ueberlieferung, die schon Tertullian und Origenes bezeugen, trug Jesus die Dornenkrone auch noch am Kreuz als das Merkmal und Attribut seines Königthums, dessen Titel über seinem Haupt geschrieben stand. Darum wird das königl. Priesterthum, das der Apostelfürst dem Christenvolke beilegt, an den amtlichen Trägern desselben, den Klerikern, durch die Haarschur auf dem Scheitel angedeutet, und diese die Krone genannt, welche sie als ihr Erbtheil erwählen."

Trefflich sind auch die Schilderungen der Todesangst, der Gottverlassenheit, des Kreuztodes, der Finsterniß beim Tode Jesu

u. a. m., aber die bereits ausgehobenen Stellen geben doch schon ein wenn auch schwaches Charakterbild der Erklärung.

Bei den Parallelstellen im Marcus- und Lucas-Evangelium wird einfach auf Matthäus zurückgewiesen und blos das Eigenthümliche des betreffenden Referates erklärt. Die Schwierigkeit, warum ein und dieselbe Sache bei den Evangelisten oft verschieden wiedergegeben werde, wird durch die sehr einfache und einleuchtende Bemerkung beseitigt, daß solche Reden vom Herrn öfters und an verschiedenen Orten, aber nicht immer mit denselben Worten gehalten worden seien. Weil Lucas diejenigen Reden und Thaten Jesu mit Vorliebe erzählt, die am rührendsten sind, so finden sich bei unserem Exegeten auch gerade bei diesem Evangelisten gar so ansprechende Schilderungen. Im Johannes-Evangelium mußten wir bei den großen Lehrvorträgen Jesu die tiefe dogmatische Kenntniß des hochwürdigsten Herrn Bischofs bewundern.

Einzelne Kleinigkeiten, die sich meist auf das alte Testament beziehen, mögen bei einer hoffentlich bald zu erwartenden neuen Auflage unterdrückt, beziehungsweise corrigirt werden. Als solche nennen wir z. B. die Bemerkung: „Die dreifache Gliederung der Ahnen Christi hat ohne Zweifel ihren Grund in der Verschiedenheit der Herrschaft über Juda, welche in der ersten Reihe die der Patriarchen, in der zweiten die der Könige, in der dritten die der Herzoge war.“ S. 3. Solche Geschichtsvergewaltigungen aus alten Commentaren werden heutzutage lieber unterdrückt. Die mystische Zahl 14 in ihrer dreifachen Wiederholung war hier der Grund, der für den Evangelisten maßgebend war. — Oefters wird in dem Buch die Weissagung Jacob's vom Scepter Juda's dahin erklärt, daß sie sich durch Herodes erfüllt habe. Meines Erachtens ist diese Deutung nicht haltbar, weil eben das Königthum David's schon 500 Jahre früher mit dem Exil erlosch und Herodes eine solche Wichtigkeit in der hl. Geschichte gar nicht verdient. Faßt man die Weissagung allgemein und deutet sie auf die Hegemonie des Stammes Juda, dann erfüllte sie sich mit dem Beginn der Fremdherrschaft in und nach dem Exil erst recht, weil dann Juda sogar das ganze auserwählte Volk repräsentirte. —

„Die Stimme des Rufenden in der Wüste“ bezieht sich natürlich auf den Täufer, aber zunächst geht jene Stelle auf die Vorkehrungen zur Rückkehr aus dem Exil, die ein Vorbild der nahen-

den Erlösung ist. Der Glaube der Juden, Christus sei Elias oder Jeremias oder einer der Propheten, wird von unserem Auctor aus einem Mißverständniß der Lehre von der Auferstehung der Todten hergeleitet. Nach meiner Meinung ist hier der Prophet Malachias Ursache gewesen, der den Elias als Vorläufer Christi ankündigt. Die Ausdehnung auf Jeremias rechtfertigt sich vielleicht mit Rücksicht auf 2 Makk. 15, 14 und es bildet sich so der Glaube, daß die Propheten überhaupt Vorläufer und Genossen des Messias werden. Soll die Wolke bei der Verklärung Christi wirklich eine Erscheinung des hl. Geistes gewesen sein? Auch hier glaube ich, daß die Wolke wie bei der 2. Ankunft Christi mit der Schechinah der Bundeslade in Beziehung zu bringen ist. Die Worte des himmlischen Vaters: „Diesen sollt ihr hören", sollen eine Betonung des Lehramtes Christi sein. Besser nehmen wir hier eine Rückbeziehung auf die Weissagung Mosis von dem Propheten an, der nach ihm kommen soll, wo ganz dieselben Worte stehen. S. 125 ist das Buch Sirach als das Buch des Predigers citirt, was wohl von einer Nichtunterscheidung der lateinischen Benennungen Ecclesiastes und Ecclesiasticus herrührt. In Betreff der Engellehre, S. 131, sollte für die Schutzengel das Buch Tobias, und für die Thatsache, daß auch einzelne Völker ihre Engel haben, das Buch Daniel citirt werden. Die Stelle Ex. 23, 20 bezieht sich auf den Jehova-Engel, der Niemand anders, als die 2. Person Gottes selbst ist.

Beim Einzug Christi in Jerusalem soll der Evangelist in der Zweizahl der Thiere mit dem Propheten Zacharias übereinstimmen (S. 155). Dies ist nicht ganz richtig, weil der Prophet nur von einem Füllen spricht und noch den Zusatz macht: „und zwar dem Jungen von Eselinnen", womit das Füllen als ein noch ungerittenes, noch hinter seiner Mutter herlaufendes Thier bezeichnet wird. Das ve vor ʿal ist epexegetisch „und zwar" zu fassen. Es ist wohl nicht anzunehmen, daß Christus auf beiden Thieren geritten ist, sondern er ritt auf dem Füllen, ließ aber die Eselin noch mitlaufen, um das Bild des Zacharias vollständig darzustellen. Der Hosanna-Ruf wurde später allerdings ein Glück- und Segensruf und zwar mit Recht, weil er in einem prophetischen Psalm steht, allein zunächst bedeutet das Wort nicht: „Heil ihm", sondern: „Herr, hilf doch". Auch „Gabriel" S. 333 heißt nicht „Gottverkünder", sondern „Kraft Gottes". Daß Matth. 27, 9

aus irgend einem Grunde „Jeremias" statt „Zacharias" in den Text gerathen, ist wohl nicht richtig. Allerdings steht die dort allegirte Stelle bei Zacharias 11, 12; allein der Evangelist nimmt zugleich Rücksicht auf Stellen des Jeremias im 18. und 19. Kapitel und nennt deßhalb den Jeremias, auf welchen Zacharias anspielt. Die Steinigung des Zacharias ist S. 162 unrichtig auf den Propheten, S. 180 aber richtig auf den Hohenpriester Zacharias bezogen. Daß wir das öffentliche Leben Jesu auf 3½ Jahr und nicht auf 2½ ansetzen sollen, daß wir also demnach 4 Osterfeste annehmen dürfen, dafür findet sich schon im Buch Daniel eine Stütze, wenn es dort heißt: „in der Mitte der (Jahres-) Woche wird Christus getödtet werden." Der Fortschritt Jesu an Weisheit und Gnade, S. 359, wird nicht als eine bloß mit dem Alter hervortretende Erscheinung oder Offenbarung nach Außen vor den Augen der Menschen genommen, sondern es wird dort im Gegensatz zu den meisten älteren Theologen eine andere Erklärung versucht, die mich durchaus nicht befriedigt hat. Christus hat schon als Kind auch seiner menschlichen Natur nach die volle Anschauung Gottes genossen. Getreu dem Vorsatz, das Evangelium aus sich selbst und in seinem innern Zusammenhang zu erklären, ist beispielsweise beim Prolog des Johannes-Evangeliums auf eine historische Herleitung des Logos-Begriffes Verzicht geleistet und die Sache selbst wird aus dem Begriff „Wort" ganz gut und gründlich erörtert, was bei einem Buch für Laien ganz in Ordnung ist.

Diese wenigen Bemerkungen wird mir der Hochwürdigste Herr Verfasser, der vielleicht über den alten Bund nicht dieselben ausgedehnten Studien wie über das hl. Evangelium gemacht hat, hoffentlich nicht übel nehmen. Der hohe Werth seiner Arbeit wird dadurch kaum verringert. Die Priester in der Seelsorge werden für Selbstbelehrung und Erbauung, sowie für eine erbauliche Unterweisung des christlichen Volkes an dem Buch ein werthvolles Hilfsmittel finden. Es kann denselben nicht genug empfohlen werden, dafür Sorge zu tragen, daß das Buch in den katholischen Familien, namentlich durch angehende Eheleute, eingeführt werde. Wir würden dem hohen Kirchenfürsten zum größten Danke verpflichtet sein, wenn er in ähnlicher Weise auch die Briefe des N. T. bearbeiten wollte.

Münster. Dr. Schäfer.

Bemerkungen und Nachrichten.

Der Cölibat dennoch eine apostolische Anordnung. Meine Abhandlung „Der Cölibat eine apostolische Anordnung" im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift (S. 26—64) ist seitdem von zwei Theologen, den Herrn Ernst („Katholik" 1878, II, S. 528—540) und Funk (Tübing. theol. Quartalschrift 1879, S. 208—247) einer Beurtheilung unterzogen worden. Herr Dr. Ernst stimmt meiner These im Wesentlichen bei, sucht aber in durchaus objektiver und wohlwollender Weise einen historischen Kern der Paphnutiuserzählung festzuhalten, nämlich die Beibehaltung der früher zuläßigen Dispensen vom Cölibate durch das nicänische Konzil gegenüber einem Antrage, welcher das seit dem illiberitanischen Konzile im Occidente bestehende Verbot solcher Dispensen auf die ganze Kirche ausdehnen sollte. Die Vermuthung bezüglich des nicänischen Beschlusses kann sich jedoch auf kein geschichtliches Zeugniß stützen, während wir hinsichtlich der „Dispensen" wohl nur im Ausdrucke von einander abweichen. Da in den ersten Jahrhunderten ein großer Theil der im Primate potentiell enthaltenen Rechte noch nicht zur aktuellen Bethätigung kam, so war auch die Aufrechterhaltung des Cölibats fast ganz dem einzelnen Bischofe überlassen; glaubte sich ein Bischof, etwa wegen Priestermangels, berechtigt, davon abzusehen, so war kaum zu erwarten, daß eine höhere Instanz dagegen Einspruch erheben würde. Solche Ausnahmen mögen vorgekommen sein, obgleich uns die Kirchengeschichte des Occidents und des vorarianischen Orients keine sicheren Beispiele dafür bietet; denn der 10. Kanon des ancyranischen Konzils bezieht sich doch nicht auf Dispensen, sondern auf den ganz eigenthümlichen Fall, daß ein Bischof einen Kleriker zum Diakon weihte, obgleich ihm dieser vorher seinen Entschluß, heirathen zu wollen, ausdrücklich erklärt hatte. Daß die Synode von Elvira im Occidente die Grenzscheide zwischen der durch Dispensationen gemilderten und der absoluten Durchführung des Cölibats bilde, legt doch wohl zuviel in den Ausdruck in totum hinein und übersieht die Zufälligkeit der Erhaltung der illiberitanischen Kanones und des Verlustes aller früheren.

Als entschiedener Gegner meiner These tritt Herr Dr. Funk auf, wie schon der Titel seiner Abhandlung „Der Cölibat keine apostolische Anordnung" zu erkennen gibt. Indem ich von dem etwas scharfen, meines

Wissens durch nichts provocirten Tone dieser Entgegnung absehe, kann ich folgende Stelle nicht unberücksichtigt lassen: „Obwohl schon beim ersten Lesen der Abhandlung mißtrauisch sowohl gegen die einzelnen Argumente, die er vorbrachte, als gegen die Beweisführung im Ganzen (denn sein Beweismaterial ist, von einigen Zeugnissen abgesehen, die erst in der neueren Zeit entdeckten Schriften entnommen sind, beinahe vollständig das bereits von Thomassin gesammelte, auf dessen einschlägiges Capitel sich die Abhandlung sichtlich stützt), sah ich mich doch durch meine Aufgabe, die Frage jedes Jahr in meiner kirchengeschichtlichen Vorlesung zu besprechen, zu einer eingehenderen und genaueren Prüfung veranlaßt, und der Eindruck, den ich bei jener Lektüre gewann, hat sich hier vollständig bestätigt. Ich fand, daß die Zuversichtlichkeit, mit der Bickell seine These für gesichert erklärte, gerade in umgekehrtem Verhältniß zu der Gründlichkeit seiner Beweisführung stehe" (S. 208—209). Glaubt denn mein verehrter Gegner wirklich, es ließen sich aus den schon seit längerer Zeit bekannten Quellenschriften noch viele Beweisstellen ermitteln, welche den so fleißigen und belesenen älteren Theologen entgangen seien? So etwas ist da möglich, wo es sich um versteckte Anspielungen handelt, wie bei der urchristlichen Meßfeier, über welche F. Probst viele bisher verkannte Väterstellen nachtragen konnte, aber nicht bei einer so einfachen und unmißverständlichen Frage, wie der nach dem Bestande des klerikalen Cölibates. In einem solchen Falle kann man doch gerechterweise absolut neue Beweisstellen nur aus neuerdings aufgefundenen und für die Controverse noch nicht benützten Werken verlangen, aus welchen ich ja auch „einige" zum erstenmale nachgewiesen habe. Daß aber auch meine Beweise aus den schon längst gedruckten Quellen selbständig geführt sind, wird jeder unbefangene Sachkenner einräumen, und brauche ich nur beispielshalber mein Präscriptionsargument und den Nachweis über den Novatianismus des Sokrates zu erwähnen.

Bei seinem Versuche, meine Beweisstellen (die ich, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, in meiner Abhandlung nachzusehen bitte) zu widerlegen, beginnt Herr Dr. Funk mit den Stellen des Judicium Petri, der pseudoapostolischen Kirchenordnung aus dem 2. Jahrhundert. Auf die Vermuthung, *ἀπὸ μιᾶς γυναικός* bezeichne gar nicht den auf eine einmalige Ehe folgenden Entschluß zur Continenz, will er selbst kein Gewicht legen, faßt aber die ganze Vorschrift über den Bischof als bloßen Rath, indem er nicht nur das *εἶναι ἀγύναιος*, sondern den ganzen Satz durch *καλόν* beherrscht sein läßt, was durch den Gegensatz zwischen dem zu *καλόν* gehörigen *μέν* und dem folgenden *δέ* unbedingt ausgeschlossen ist[1]. Die Virginität

[1] Die richtige Erklärung unserer Stelle ergibt sich auch aus folgender ganz ähnlichen in dem ersten syrischen Buche des von den apostolischen Konstitutionen verschiedenen klementinischen Oktateuchs (Reliquiae juris eccles. antiquissimae syriace, ed. de Lagarde, S. 10): „Ein Diakon werde ordinirt, indem er, wie wir vorher gesagt haben, erwählt werden



wird also für das Episkopat nur gewünscht, die Continenz nach einmaliger Ehe aber gefordert. Diese Erklärung wird auch dadurch unausweichlich, daß unser Apokryphum sogar den Presbytern die gänzliche Enthaltung von der συνέλευσις vorschreibt; Funk's Einwand, δεῖ bedeute hier nicht „es ist nothwendig", sondern „es geziemt sich", bedürfte auch dann keiner Widerlegung, wenn nicht unmittelbar nach der Cölibatsvorschrift mehrere Forderungen des natürlichen Sittengesetzes und des priesterlichen Berufes unter dasselbe δεῖ subsumirt wären. Schließlich fühlt mein verehrter Gegner doch das Gewicht dieser Stelle so sehr, daß er sie durch Hinweis auf ihren apokryphen Charakter zu discreditiren sucht; sie zeige „höchstens, was ein Falsarius im 2. Jahrhundert dachte und wollte, nicht aber, welches die wirkliche Praxis der damaligen Kirche war". Nun ich denke, die damalige Kirche wird wohl mit den Ansichten eines Falsarius ziemlich übereingestimmt haben, dessen Werk Clemens Alex. sogar für inspirirt hielt.

Die Stelle des Origenes soll die Enthaltsamkeit nur als geziemend, nicht als pflichtmäßig für das neutestamentliche Priesterthum bezeichnen. Wenn Origenes aber sagt, auch die Priester der Kirche könnten deshalb, gleich den alttestamentlichen, Söhne erhalten, weil sie Christum in den Seelen der Gläubigen Gestalt gewinnen lassen, so hat er damit zugleich ausgesprochen, daß sie nur solche geistliche Söhne erhalten können.

Das Citat aus Eusebius will Herr Funk sogar als Beweis für seine Antithese in Anspruch nehmen. Abgesehen von einem Einspruche gegen meine Uebersetzung, welcher den eigentlichen Fragepunkt ganz unberührt läßt, beruft er sich darauf, daß γεγονέναι hier Präsensbedeutung haben müße, was zwar meine Argumentation nicht beeinträchtigen würde, aber sehr unwahrscheinlich ist, weil die Ersetzung des biblischen εἶναι durch γεγονέναι offenbar eine Interpretation der paulinischen Stelle im Sinne der kirchlichen Tradition und Praxis beabsichtigt; ferner auf das προσήκει, welches jede Verpflichtung ausschließen soll, während uns soeben noch zugemuthet wurde, das δεῖ im Judicium Petri mit „es geziemt sich" zu übersetzen und darin einen bloßen Rath zu finden. Wir meinen gerade umgekehrt, δεῖ könne zwar niemals ein freigestelltes Geziemendes, wohl aber προσήκει nach Logik und Sprachgebrauch etwas nicht nur Geziemendes, sondern auch Gebotenes bezeichnen. Ein auf unsern Gegenstand bezügliches Beispiel dieser Möglichkeit liefert das Schreiben des Papstes Siricius an die afrikanischen Bischöfe, in welchem es heißt: praeterea quod dignum et pudicum et honestum est suademus, ut sacerdotes et levitae cum uxoribus suis non coeant, obgleich er nachher den Uebertretern Excommunication und die Strafe der Gehenna androht. Daß bei Eusebius das

---

soll, wenn er gutgesittet ist, wenn er rein ist, wenn er wegen seiner Reinheit und Entferntheit von den Lüsten erwählt ist, wenn aber nicht, auch wenn er ist hinweg von der Ehe mit einem Weibe". Letzteres ist offenbar die Uebersetzung von εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός.



„Geziemen" dieselbe weitergehende Bedeutung hat, ergibt sich aus dem Zusammenhange. Er will beweisen, daß das eheliche Leben auch in der neutestamentlichen Heilsanstalt gebilligt werde, und sagt deshalb, die christlichen Geistlichen sollten zwar nach der Weihe enthaltsam leben, dürften aber aus der Zahl der Vermählten ergänzt werden, und den Laien sei sogar der eheliche Umgang gestattet. Nach Funk's Hypothese hätte sich da der Apologet seine Argumentation ganz unnöthig erschwert, statt einfach zu sagen: Alle Christen ohne irgend eine Ausnahme dürfen im ehelichen Leben bleiben, nur dürfen die höheren Kleriker nach der Weihe keine Ehe schließen. Ferner übersieht mein verehrter Gegner, daß Eusebius sowohl nach seiner wie nach meiner Uebersetzung kurz vorher den Cölibat für den christlichen Klerus als nothwendig bezeichnet mit den Worten: „Ganz nothwendigerweise beeifern sich also diese (die Geistlichen) jetzt (in der neutestamentlichen Zeit) der Enthaltsamkeit". Unverständlich ist mir endlich, daß sich Eusebius nicht hätte auf Hebr. 13, 4 berufen können, „wenn der eheliche Umgang einem ganzen Stande in der Kirche verboten war". Dies Argument würde doch viel zu viel beweisen, nämlich daß die jetzige Praxis der Kirche mit Hebr. 13, 4 nicht vereinbar sei. Eusebius schließt ja aus seiner Zusammenstellung von I Timoth. 3, 2 mit Hebr. 13, 4 nicht, daß der eheliche Umgang einem jeden in concreto gestattet sei, sondern daß jeder verpflichtet sei, die Ehe an sich für etwas Erlaubtes und Ehrwürdiges anzusehen.

Der h. Cyrill von Jerusalem soll nichts beweisen, weil er die gänzliche Enthaltsamkeit nur von dem „guten" Priester aussage. Aber die Kirche will doch überhaupt nur gute Priester haben; das Vorhandensein nicht guter Priester ist eine bedauernswerthe Thatsache, aber keine von der Kirche genehmigte Einrichtung. Gerade dieses καλῶς beweist mir, daß Cyrill von Jerusalem den Cölibat als rechtsbeständig und anerkannt voraussetzt, da es gegen Priester, die mit kirchlicher Erlaubniß in der Ehe lebten, eine ungerechte Beleidigung sein würde.

Die starken Aeußerungen des hl. Epiphanius über den apostolischen Ursprung und die gesetzliche Geltung des Cölibats in der Kirche werden gewöhnlich von den Gegnern unserer Ansicht für subjektive, die Wirklichkeit nach dem Ideale umgestaltende, Uebertreibungen dieses strengascetischen und feuereifrigen Kirchenvaters gehalten; Herr Dr. Funk macht aber das Unmögliche möglich, ihn zum Vertreter seiner Antithese zu stempeln. Dem gegenüber möchte ich mich fast darauf beschränken, den Leser zur Bildung eines eigenen Urtheils auf die drei von mir übersetzten Stellen des h. Epiphanius zurückzuverweisen. Aber freilich, meine Uebersetzung soll mehrere sinnverändernde Fehler enthalten. Sehen wir zu! In der ersten Stelle soll das allerdings in meiner Uebersetzung vergessene Wort μάλιστα meine ganze Argumentation umstoßen. Aber μάλιστα kann auch „gar sehr" bedeuten, und selbst wenn zu übersetzen wäre, „meistens durch solche zierte", so würde sich dies nur auf die Auswahl der Apostel durch Christum beziehen, nicht aber auf die ganz ausdrücklich davon unterschiedene Verordnung

der Apostel über den Cölibat. In der zweiten Stelle muß ich meine Uebersetzung „besonders da, wo die kirchlichen Kanones genau beobachtet werden", als dem Sinne nach vollständig korrect aufrechterhalten; wörtlich heißt es: „besonders da, wo die (geltenden) kirchlichen Kanones genau (mit den apostolischen übereinstimmend) sind". Die Funk'sche Auffassung „wo die kirchliche Praxis streng ist", würde eine unerträgliche Tautologie ergeben. Daß ich für πρέπον „muß" statt „geziemend" wählte, mag formell ungenau sein, ist aber sachlich um so weniger zu beanstanden, als der Kirchenvater hier zunächst gar nicht vom Cölibate, sondern von der gänzlichen Hingabe an Gott spricht, welche doch Pflicht jedes Menschen, umsomehr des Priesters, ist. Auch das πρεπωδέστερον im vorhergehenden Satze spricht nicht gegen mich; denn wenn der Heilige die Kirche deshalb den Cölibat vorschreiben läßt, weil sie ihn als das Geziemendere erkennt, so hat er damit nur das Motiv ausgesprochen, aus welchem ihn die Kirche auch jetzt noch aufrechterhält, nämlich nicht Geringschätzung der Ehe, sondern die höhere Würde der Virginität. Den durchschlagendsten Beweis findet aber Funk unbegreiflicherweise in der Wendung des h. Epiphanius: „ich sage also", als ob die formelle Aneignung eines Satzes diesen sofort zu einer bloß subjectiven Ansicht machte, auch wenn man ihn, wie es unser Kirchenvater thut, vorher ausdrücklich aus dem „Kanon", den „kirchlichen Kanones", dem „durch die Apostel festgestellten kirchlichen Kanon" abgeleitet hat. Die Auskunft Funk's, unter dem apostolischen Kanon sei die Lehre des h. Paulus von dem Vorzuge der Virginität (I Cor. 7) zu verstehen, scheitert schon daran, daß Epiphanius diesen apostolischen Kanon einen „kirchlichen Kanon des Priesterthums" nennt, welches doch in jenem Kapitel des ersten Corintherbriefs mit keiner Silbe erwähnt wird.

Gegen mein Argument aus den Schriften des h. Chrysostomus führt mein geehrter Gegner einige Stellen dieses Kirchenlehrers an, wo auf Grund von I Timoth. 3 von dem früheren Stande der Ordinanden vor der Weihe die Rede ist, die also nicht hierher gehören. Das Zeugniß des h. Hieronymus veranlaßt ihn zu dem Zugeständnisse, daß damals in den Patriarchaten von Rom, Alexandrien und Antiochien die absolute Continenz der höheren Kleriker die „bestehende Disciplin" war (woneben er freilich auch den dem Texte evident widersprechenden Ausdruck „vorherrschende Praxis" gebraucht). Daß sich der Heilige dabei nicht ausdrücklich auf eine apostolische Verordnung berufe, ist ein werthloses argumentum e silentio. Daß Isidor von Pelusium mit der λαγνεία zunächst die Fortsetzung der Ehe durch Priester meinte, ergibt sich aus seinen Bemerkungen, sie sei auch durch die Kirchengesetze verboten, man richte sich aber jetzt nicht mehr viel danach. Hätte er eigentliche Unkeuschheitssünden darunter verstanden, so würde jene Bemerkung überflüßig, diese unwahr gewesen sein. Aus seiner Aeußerung über die Continenz der Apostel habe ich nur indirekt, wegen der auf alle Priester anwendbaren Motivirung, die Verpflichtung des Klerus zum Cölibat gefolgert.

Meine älteste Beweisstelle aus der syrischen Kirche wird mit folgenden Worten abgefertigt: „Die Doctrina Addaei wird von Bickell selbst für ein zweifelhaftes Zeugniß aus dem ersten Jahrhundert erklärt, und dieses Urtheil im Munde eines Mannes, der, wie wir gesehen, einen Beweis für seine Ansicht so leicht zu Stande bringt, genügt uns, um kein Wort weiter darüber zu verlieren" (S. 226). Ich kann hierzu nur bemerken, daß dieser Scherz auf einem völligen Mißverständnisse beruht. Als „zweifelhaft" habe ich nämlich, wie sich aus dem Zusammenhange (S. 43—44 meiner Abhandlung) klar ergibt, nur die Abfassung der Doctrina Addaei im 1. Jahrh. (ganz sicher ist nämlich nur, daß sie vor Eusebius schon vorhanden war), keineswegs aber die Beweiskraft der aus ihr entnommenen Argumente für den Bestand des Cölibates erklärt. Letztere, namentlich die Begründung der Keuschheit der edessenischen Kleriker durch ihr „Einzelnwohnen", sind so schlagend, daß sich ihnen die protestantischen Herausgeber nur durch nachweisbar irrige Uebersetzungen zu entziehen vermochten.

Hier seien noch einige Stellen des ältesten syrischen Kirchenvaters Aphraates und des h. Isaak von Antiochien († 460) erwähnt, deren Beweiskraft ich in meinen Uebersetzungen dieser Väter dadurch verdeckt habe, daß ich b'nai q'jâmâ gegen den constanten Sprachgebrauch der älteren syrischen Literatur meistens durch „Mönche" oder „Asceten", statt durch „Kleriker", wiedergegeben habe. Aphraates bezeugt die thatsächliche Uebung des klerikalen Cölibats in seinen Abhandlungen „über die Kleriker" und „über die Buße" (aus dem Jahre 337); in seiner, im Jahre 344 abgefaßten, Abhandlung „über die Jungfräulichkeit" weist er auch auf dessen Pflichtmäßigkeit hin, indem er von „diesem heiligen Klerikalstande (q'jâmâ) und der Jungfräulichkeit und Heiligkeit, worin wir leben", spricht und folgenden Vorwurf der Juden gegen den christlichen Klerus anführt: „Frauen nehmt ihr nicht, und den Männern werden keine Frauen zutheil" (The homilies of Aphraates, ed. Wright, S. 345. 346; Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter, S. 119. 120).

In den bisher von mir herausgegebenen zwei Bänden der Werke Isaak's von Antiochien befinden sich drei Strafgedichte (XII. XXXIII. XXXIV), von welchen jedes der Reihe nach die „drei vornehmsten Stufen" (XXXIII, v. 426) der Kirche, nämlich Episkopat, Klerus (q'jâmâ) und Mönchsthum, tadelt. Die Vorwürfe gegen die Kleriker (XII, v. 163—270; XXXIII, v. 267—421; XXXIV, v. 151—318), mit welchen auch die b'nâth q'jâmâ (Diakonissen und andere dem Kirchendienste angehörende gottgeweihte Jungfrauen) zusammengestellt sind[1]), setzen nicht nur durchgängig den Bestand des Cölibates voraus, sondern sprechen auch von einem Keuschheitsgelübde der Kleriker (XII, v. 167; XXXIII, v. 361) und be-

---

[1]) An die Bischöfe wendet sich Isaak XII, v. 29—162; XXXIII, v. 21—102; XXXIV, v. 67—114; an die Mönche XII, v. 271—390; XXXIII, v. 103—266; XXXIV, v. 115—150.

zeichnen den Klerikalstand (q'jâmâ) und den Ehestand geradezu als Gegensätze (XII, v. 232. 268; ebenso XXXI, v. 209, und in einem noch ungedruckten Gedichte Isaak's Cod. Vatic. 119, fol. 197, pag. 2; f. 198, p. 2).

Die Stelle aus Tertullian's Schrift De exhortatione castitatis wird nicht so unbedingt abgewiesen und mir sogar zugestanden, daß sich daraus bei einem weniger sophistischen und rhetorisirenden Schriftsteller, wie Tertullian war, die Verpflichtung des Klerus zur Continenz würde folgern lassen. Man darf aber doch nicht von vornherein die logische Consequenz einer Behauptung dadurch paralysiren, daß man sagt: dieser Autor ist ein Rabulist, dessen Scheinargumente nicht beim Worte genommen werden dürfen.

Mein Präscriptionsbeweis für den apostolischen Ursprung des Cölibats, zunächst im Occidente, aus dem Nichtvorhandensein von Reclamationen und Hinweisungen auf eine frühere mildere Praxis gegen die den Cölibat einschärfenden Synoden und Dekretalen des 4. Jahrhunderts soll durch angebliche thatsächliche Beweise eines früheren Bestandes der Priesterehe auch im Occidente, auf die wir nachher zurückkommen werden, von selbst schwinden, obgleich er doch eine selbständige Bedeutung hat und für sich widerlegt werden müßte. Die Verschärfung, welche dieser Beweis aus der Behauptung des Papstes Siricius und des karthagischen Konziles vom Jahre 390 erhält, daß die Continenz der höheren Kleriker apostolische Anordnung sei, wird für Siricius durch die den klaren Worten des Papstes widersprechende Behauptung beseitigt, apostolica constitutione beziehe sich nicht auf alle folgenden Verordnungen, für das karthagische Konzil durch die schon früher beliebte Auskunft, mit den apostolischen Vorschriften über den klerikalen Cölibat sei das 7. Kap. des 1. Corintherbriefs über die Jungfrauen gemeint! Dagegen schweigt Herr Dr. Funk gänzlich über meinen Nachweis, daß die patristischen Schriften auch in der Zeit nach Siricius fast nichts über den Cölibat enthalten, während Notizen darüber fast nur in der kirchenrechtlichen Literatur, namentlich den Konzilienkanones und Papstdekretalen, vorkommen, welche uns zufällig erst seit dem Beginne, beziehungsweise Ende, des 4. Jahrhunderts erhalten sind, und daß diese Kanones und Dekretalen von Anfang an den Cölibat einschärfen. Hierdurch erklärt sich das verhältnißmäßige Schweigen der drei ersten Jahrhunderte über unsere Frage, und wird das Beginnen der kanonistischen Zeugnisse für den Cölibat erst im 4. Jahrh. zu einem zufälligen Umstande, welcher an sich keine chronologische Bedeutung für dessen Entstehungszeit haben kann.

Schließlich ist noch Einiges über Funk's positive Zeugnisse für die Priesterehe aus den ersten Jahrhunderten zu bemerken. Ich schweige von den Zeugnissen aus Zeiten und Gegenden, in denen nach meiner eigenen Annahme der Cölibat bereits geschwunden war, z. B. von dem 6. apostolischen Kanon und der Synode zu Gangrae, desgleichen von mehreren Citaten, welche Funk selbst nicht für eigentlich beweisend hält. Daß die apostolischen Konstitutionen im 4. Jahrh. von arianischer Hand interpolirt wurden und daß die Stelle über die Ehe der Kleriker (VI, 17) zu diesen

Interpolationen gehört, ist ein von meinem geehrten Gegner mit Unrecht bezweifeltes, gesichertes Resultat der Kritik. Der 10. Kanon von Ancyra bezieht sich auf einen ganz eigenthümlichen Fall, aus dem man nicht berechtigt ist, allgemeine Schlüsse zu ziehen. Die Stelle aus den Stromata (III, 12) des Klemens von Alexandrien war mir wohlbekannt, wurde aber nicht angeführt, weil ich es für selbstverständlich hielt, daß die Worte *ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώμενος* nur zu *λαϊκὸς* gehören, und die *τεκνογονία* nicht auch für die Priester als der regelmäßige Heilsweg bezeichnet werden soll. Was das Hauptargument, die Paphnutiusanekdote, betrifft, so wird mein Nachweis, daß Sokrates Novatianer war[1]), dahingestellt gelassen, aber eine cölibatsfeindliche Gesinnung der Novatianer wegen ihres Rigorismus für unmöglich erklärt. Calvin, der Puritanismus und ähnliche Erscheinungen beweisen indeß hinlänglich, daß pharisäischer Rigorismus mit Haß gegen die Ascese recht wohl vereinbar ist. Noch muß ich gegen das wunderliche Mißverständniß (S. 242) protestiren, als hätte ich dem Sokrates die nöthige Sachkenntniß abgesprochen, um zu beurtheilen, ob und inwieweit der Klerus in der Ehe lebe. Herr Dr. Funk hebt den in einem solchen Zweifel liegenden Unsinn recht witzig hervor, trifft mich aber damit nicht im mindesten, da ich (in meiner Abhandlung, S. 58) nur im allgemeinen von einer mangelhaften Sachkenntniß und Unbefangenheit des häretischen Laien Sokrates in theologischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Dingen spreche, dagegen auf S. 50 ausdrücklich sage, er habe über offenkundige und leicht zu constatirende Verhältnisse und Einrichtungen seiner eigenen Zeit und seiner Heimat unmöglich die Unwahrheit sagen können, verdiene also speciell in seinen Angaben über den damaligen faktischen Bestand der Priesterehe vollen Glauben.

Im Obigen glaube ich es hinlänglich begründet zu haben, daß ich meine These gegenüber der Funk'schen Antithese festhalte, so sehr ich übrigens die Verdienste dieses Gelehrten um die katholische Wissenschaft zu schätzen weiß. Bickell.

Eine Papiashandschrift in Tirol. Das von Elisabeth, der Witwe Kaiser Konrad's IV. und Mutter Konradin's, und ihrem zweiten Gemahle, dem Grafen Meinhard von Tirol, gestiftete Cistercienserkloster Stams im Oberinnthale[2]) besitzt eine Pergamenthandschrift in Duodez: Libellus diffinitionum ordinis Cysterciensis. Am Schlusse dieser Hand-

---

[1]) Recht charakteristisch ist auch für Sokrates, daß er zwar dem katholischen Bischof von Konstantinopel Attikus ein Wunder zuschreibt (VII, 4), aber zugleich Sorge trägt, diesen als einen Begünstiger des Novatianismus darzustellen (VI, 22; VII, 2. 25) und ein ganz ähnliches Wunder von seinem novatianischen Gegenbischofe Paulus zu erzählen (VII, 17).

[2]) Cod. 42 der K. K. Universitätsbibliothek zu Innsbruck, eine aus Stams gekommene Pergamenthandschrift der Historia scholastica in Folio,

schrift (denn was gegenwärtig vom 65. Blatte an damit zusammengebunden ist, bildete nach fol. 50, pag. 1, col. 2, vgl. mit f. 64, p. 2, ursprünglich ein selbständiges volumen) findet sich ein am 10. Mai 1341 geschriebener Katalog der Stamser Klosterbibliothek von f. 60, p. 1, c. 1 bis f. 62, p. 1, c. 1, nebst einem, wie es scheint, später aufgezeichneten Nachtrage auf f. 64, p. 1, c. 2. In dem nachfolgenden Abdrucke dieses Katalogs, welcher nicht nur wegen der darin aufgeführten Papiashandschrift, sondern auch an sich, zur Charakterisirung des religiösen und wissenschaftlichen Lebens in einem mittelalterlichen Kloster, willkommen sein wird, sind die Abkürzungen aufgelöst und die zur Abgrenzung der Handschriften dienenden Zeichen durch Gedankenstriche wiedergegeben:

Anno Domini MCCCXLI in die sanctorum Gordiani et Epimachi libri subnotati erant repositi in armario nostro: Glosule super vetus et novum Testamentum. Johannes' glosatus. Marcus glosatus. Lucas glosatus. Unum ex quatuor. — Novum Testamentum. Libri Salomonis cum adjunctis. — Libri prophetarum. Libri regum et paralippomenon. — Quinque libri Moysy. — Summa confessorum. — Ambrosius de officiis cum adjunctis. — Antiqui decretales. — Quinque libri decretalium. — Ecclesiasticus glosatus. — Epistole Pauli. — Allegorie excerptorum utriusque Testamenti cum adjunctis. — Psalterium glosatum. — Item Psalterium glosatum. — Ysayas glosatus. — Postille Hugonis in Ysayam. — Postille Nicolai de Lira in quatuor Ewangelia. — Horologium sapientie cum adjunctis. — Epistole Jeronimi et Augustini. — Genesis glosatus. — Scolastica hystoria dupliciter. — Ecclesiastica hystoria. — Cronica. — Decretum. — Summa juris. — Liber de missa et officiis. — Ysidorus ethimologiarum. — Ysidorus sententiarum. — Auctoritates Biblie de vitiis et virtutibus. — Liber pronosticorum. — Excerpta Gregorii et Augustini cum adjunctis. — Omelie beati Gregorii. — Libri dyalogorum Gregorii. Item dyalogus ejusdem. — Pastorale beati Gregorii. — Omelie beati Gregorii et aliorum. — Sex partes moralium beati Gregorii. — Gregorius super Esechielem et Registrum

enthält auf ihrem vorletzten Blatte den schon in Hormayr's Geschichte von Tirol (I, II, S. 490) gedruckten Bericht über die älteste Geschichte des Klosters Stams, auf dem letzten aber eine bisher noch unbekannte Aufzeichnung des ersten Abtes Heinrich De emptione et permutatione ville in Stams. Der Abt erwähnt seine Aussendung von Kaisersheim mit zwölf Mönchen und fünf Laienbrüdern zur Gründung des neuen Klosters und beschreibt ausführlich, wie Meinhard ihnen das ganze Gebiet der Villa Stams übergeben und die bisherigen Besitzer entschädigt habe. Im letzten Abschnitte (mit dem Randtitel Donatio capelle S. Johannis et ecclesie in Sils) wird zunächst erzählt, daß der Bischof Bruno von Brixen die Stamser Kapelle von dem Filialverhältniß zu der Silzer Pfarrkirche ablöste. Das Weitere fehlt, weil die Handschrift am Schlusse wenigstens ein Blatt verloren hat.

ejusdem. — Thomas super quartum sententiarum. — Idem super secundum. Idem super tertium. — Augustinus de civitate Dei. — Diversa opuscula beati Augustini. — Ambrosius super Beati immaculati. — Dionysius. Hugo super eundem. — Rationale. — Sermones Peregrini cum adjunctis. — Dialogus Cesarii. — Quatuor partes speculi hystorialis. — Auctoritates de libris Bernhardi. — Bernhardus super Cantica dupliciter. — Flores beati Bernhardi. — Bernhardus super qui habitat. — Sermones beati Bernhardi. — Vita beati Bernhardi et beati Francissi. — Libri considerationum ejusdem cum adjunctis. Item libri considerationum. — Sermones Odonis cum adjunctis. — Novum Passionale pars estivalis. — Item pars hyemalis. — Vetus Passionale. — Barlaam. — Collationes Patrum majores. Item minores. — Miracula ordinis. — Parvum Passionale. — Sermones Jacobi de Voragine de Sanctis. — Sermones ejusdem de tempore. — Sermones Petri Remensis de dominicis. — Sermones ejusdem de Sanctis. — Sermones de tempore et de sanctis. — Sermones Chuoradini. — Verbum abreviatum. — Sermones de epistolis. — Aurora dupliciter. — Sermones breves de tempore. — Liber scintillarum. — Cathalogus de viris illustribus. — Breviloquium Boneventure. — Liber theoloycus. — Veritas theologie. — Summa vitiorum dupliciter. — Summa virtutum. — Secunda secunde. — Augustinus de confessione cum adjunctis. — Quatuor libri sententiarum tripliciter. — Item duo libri sententiarum. — Tractatus Alberti de beata Virgine. — Libellus de infantia Salvatoris cum libellis adjunctis. —

Summa super titulos decretalium. — Summa Gaufredi. — Sermones beati Bernhardi. — Sermones Bernhardi Abbatis. — Sermones Petri Remensis de Sanctis. — Abstinentia. — Abel. — Seminarium. — Haimo super Apokalipsim. — Ruopertus super Apokalipsim. — Summa Alberti super missam. — Egidius super primum sententiarum. — Questiones Thome de quolibet. — Summa Thome contra gentiles. — Tertia pars summe Thome. — Pars hyemalis Johannis. — Pars estivalis. — Anshelmus de contemplatione cum aliis libris. — Petrus Manducator. — Ordo diffinitiones. — Miracula sancti Johannis. — Liber privilegiorum. — Rationes episcoporum. — Libellus de septem vitiis. — Benedictionale episcoporum. — Summa de penitentia. — Questiones magistri Honorii episcopi Parisiensis. — Summa Remundi sive Ade. — Summa Rainmundi tripliciter. — Summa casualium questionum. — Tractatus de professione monachorum. — Liber de nomine et amore Jesu. — Petrus super quartum sententiarum. — Quidam super secundum. — Item quidam super primum. — Questiones super secundum sententiarum et super decretum. — Conpendium phylosophie Aristotilis et aliorum. — De regimine Aristotilis. — Biblia beate Virginis. — Lucidarius cum adjunctis. — Liber de misterio misse. — Liber de exemplis sacre scripture. — Benedictionale ad ungendum in-

firmum. — Egidius de regimine principum. — Liber Aristotilis de secretis secretorum. —

Liber ethicorum. — Liber Aristotilis de animalibus. — Sermones Givberti ad status diversorum. — Honorius de ymagine mundi et libri Aristotilis. — Libri Aristotilis de naturis. — Poetria nova. — Liber Galieni de creticis diebus. — Prophetie Hyltegardis. — Breviloquium Boneventure. — Veritas theologie. — Liber primus de proprietatibus rerum. — Secunda pars de proprietatibus rerum. — Tertia pars de proprietatibus rerum. — Cronica Martini. — Novum Passionale. — Secunda pars Passionalis. — Prima pars ejusdem. — Glose super libros Salomonis. — Speculum monachorum. — Vita beati Judoci. — Vita Ruoperti. — Notule diverse[1]. — Liber viarum Dei. — Boetria Oratii et liber sacrificiorum. — Lucidarius. — Rogerina. — Liber matutinalis. — Speculum ecclesie dupliciter. — Liber magistri Alani. — Honorius super Cantica. — Abstinentia cum adjunctis. — Super tertiam quinquagenam Psalterii. — Tabule Salerni. — Viaticus. — De cognitione anime cum adjunctis. — De natura animalium. — Liber orationum. Item libellus orationum. — [2]Quidam sermones Jacobi de Voragine. — Quidam sermones beati Bernhardi. — Quedam notule decretalium. — Sermones in papiro. — Liber sextus decretalium. — Summa decretalium. — Sermones de quadragesima. — Sermones de Sanctis. — Sermones de tempore et de Sanctis. — Unum de multis. — Sermones dominicales cum Passionali. — Boetius de consolatione. — Sermones de tempore et de Sanctis. — Versus Omeri et aliorum. — Summa dictaminis. — Sermones diversi. — Tractatus super Miserere et sermones. — Sermones beate Virginis et auctoritates. — Sermones de Sanctis. — Sermones de corpore Domini et alii. — Sermones de Sanctis. — Abstinentia. — Summa theoloyce veritatis. — Jacobus de tempore. — Alphabetum narrationum. — Sermones Aldrobandini. — Sermones de tempore et de Sanctis mixstim. — Sermones diversi. — Opus Alberti. — Summula vitiorum et virtutum. — De forma vite honeste cum adjunctis. — Passionale Bartholomei. — Libri decretorum. — Sermones de tempore et de Sanctis. — Sermones de tempore. — Sermones Jacobi de quadragesima. — Veritas theolyge. — Opusculum de officiis cum summula. — Summa de penitentiis. Ambrosius de conflictu vitiorum et cetera. — Liber pronosticorum et ordo ecclesie. — Sermones de tempore et de Sanctis. — Promptuarium. [3]Libri Rainbotonis. — Adaptationes exemplorum. — Compendium naturalis phylosophie. — Sermones simplices. — Sermones diversi. — Liber missalis cum sermonibus. — Sermones de sancto Benedicto et de sancto Bernhardo. —

[1]) Später beigeschrieben: vacat.
[2]) Am Rande von späterer Hand: Libri fratris Ulrici.
[3]) Scheint von späterer Hand nachgetragen zu sein.

Sermones diversi. — Papias cum sermonibus diversis. — Comentum summe Cesaris. — Grecismus. —

[1])Libri artium. Doctrinale. Tractatus. — Scripta super loycam. — Summam Lamberti. — Derivationes. —

Das Wichtigste an diesem Kataloge ist die Feststellung der Thatsache, daß noch im Jahre 1341 die „Erklärungen der Reden des Herrn", welche Papias von Hierapolis nach den Mittheilungen unmittelbarer Jünger Christi aufzeichnete, in lateinischer Uebersetzung zu Stams vorhanden waren. Denn daß nur dieses Werk des Apostelschülers, nicht das lateinische Realwörterbuch des Papias aus dem 11. Jahrhunderte (welchem allerdings die von Grabe dem Papias von Hierapolis zugeschriebene Stelle über die im neuen Testamente erwähnten Marien und deren Familienverhältnisse angehört) gemeint sein kann, ergibt sich aus der Verbindung mit anderen theologischen Abhandlungen oder Predigten (cum sermonibus diversis), und daraus, daß überhaupt noch andere Schriftstücke in den Papiascodex Aufnahme finden konnten, was bei einem so voluminösen Werke wie das Papianische Reallexikon höchst unwahrscheinlich ist. Uebrigens findet sich das Lexikon des Papias nicht unter den noch vorhandenen, aus Stams herrührenden Handschriften, wie es denn überhaupt in Deutschland fast ganz unbekannt geblieben zu sein scheint.

Die meisten Stamser Handschriften sind bei der vorübergehenden Säkularisation des Klosters durch die bairische Regierung der Innsbrucker Universitätsbibliothek übergeben worden. Ich habe die sehr zahlreichen Manuscripte dieser Bibliothek, sowie die verhältnißmäßig wenigen in Stams zurückgebliebenen, sämmtlich sorgfältig durchgesehen und darin die meisten im obigen Kataloge aufgezählten Bücher wiedererkannt, auch manches Wichtige (z. B. sechs bisher ungedruckte Brixener Diöcesansynoden aus den J. 1419, 1438, 1449, 1453, 1455, 1457), aber leider nicht den Papias gefunden. Einzelne Handschriften sind auch nach München geschickt worden, andere sollen nach Wien gekommen sein; doch ist bei der sorgfältigen Katalogisirung dieser Bibliotheken nicht anzunehmen, daß dort dieses Kleinod unentdeckt liege. Jedenfalls verlohnt es sich, bei der hohen Wichtigkeit des Objektes, die Existenz einer Papiashandschrift noch im 14. Jahrhunderte zu constatiren und Nachforschungen, die zu ihrer Wiederauffindung führen könnten, anzuregen. Bickell.

Ueber das Wirken der Jesuiten unter den katholischen Rumänen. Es ist bekannt, daß die Väter der Gesellschaft Jesu der österreichisch-ungarischen Ordensprovinz die ersten Lehrer, Rathgeber und Führer der griechisch-katholischen Kirche in Transleithanien waren[2]). Außerdem, daß sie

[1]) Die folgenden Büchertitel bilden den obenerwähnten Nachtrag.

[2]) Vgl. Koller, Historia, tom. 7, p. 158. — Fiedler, Die Union (Sitz.-Ber. der k. k. Akademie in Wien, Bd. 38, S. 289).

durch Abhaltung von Volksmissionen und Heranbildung des Clerus in ihren zahlreichen Instituten für das Wohl der in den Schooß der Mutterkirche zurückgekehrten Völkerschaften thätig waren, verwalteten sie auch ununterbrochen, bis zum J. 1772, das Amt eines lateinischen Theologen beim griechischen Ordinariat von Fogaras, das Kaiser Leopold I. mit Diplom vom 19. März 1701 geschaffen[1]), und besorgten während der ersten Sedisvakanzen des bischöflichen Stuhles die Verwaltung der Diözese[2]). Wenn auch die Sustentationskosten dieses geistlichen Rathes aus dem Jesuitenorden mit der Zeit die Aufhebung dieser Stelle als wünschenswerth hatten erscheinen lassen[3]), so resolvirte die Kaiserin Maria Theresia dennoch unter dem 9. September des Jahres 1743, dem Beispiele des Kaisers Karl VI. folgend, es sei das Amt zu wichtig für die Befestigung und Förderung des katholischen Glaubens, als daß es aufgehoben werden könnte[4]).

Diese ständige Wirksamkeit der Gesellschaft Jesu unter den Katholiken ritus graeci in Ungarn und Siebenbürgen, sowie das Werk der hl. Union überhaupt ist gegnerischerseits stets angefeindet und getadelt worden. So hält beispielsweise Schwicker in neuester Zeit noch die Rückkehr der Orientalen zum katholischen Glauben für einen Abfall und läßt, mit Berufung auf Csaplovics[5]) „die Väter der Gesellschaft Jesu eine Hauptrolle bei den Leiden der Bedrückung und Verfolgung gegen die ihrer Kirche getreu bleibenden Griechisch-Nichtunirten spielen“[6]). Nun bezeugen aber die Orientalen selbst, „daß sie praevia suavi et amica allocutione bewogen, bei den Missionären der G. J. Belehrung gesucht und so, zur vollen Erkenntniß der katholischen Wahrheit gelangt, zur heiligen römischen Kirche zurückgekehrt seien; daß sie dieselben Väter auch fernerhin, wenn diese in den griechischen Kirchen predigen wollten, freundlich aufzunehmen bereit seien; und

---

[1]) Privileg. Leopoldin. II. art. 5.

[2]) Vgl. Moldovanu, Acte sinodali ale baserecei romane de Alb'a Julia sî Fogarasiu, tom. 2, p. 101.

[3]) Vgl. Representatiunea episcopului catrà Majestate v. 25. Mai 1739; ebendaselbst, p. 86.

[4]) Diese Resolutio Caesarea ad petita episcopi Klein befindet sich zu Karlsburg, im Archiv des bischöflichen Ordinariats von Siebenbürgen. Karl VI. hate die Fortführung des Amtes durch einen Jesuiten bereits am 17. Apr. 1728 aus dem Grunde befohlen, quod clerus graeco-catholicus hunc Theologum non citra notabile sacrae illius Unionis incrementum habeat. (Ebdsbst.).

[5]) „Die orientalischen Nichtunirten erlebten Zeiten der Bedrängniß vorzüglich während der Periode der Jesuiten; denn diese Herren verstanden die Kunst, wider Andersgläubige Minen anzulegen und springen zu lassen“ (Slavonien und zum Theil Croatien, Bd. 2, S. 14).

[6]) Zur Geschichte der kirchl. Union (Archiv für öst. Geschichte, Bd. 52, S. 275).

außerdem ihre Söhne; besonders jene, die sich dem geistlichen Stande widmen (filios sacerdotandos), in die Schulen der Gesellschaft Jesu schicken wollten[1]). Doch abgesehen von diesem bereits bekannten Selbstzeugniß, liefern die ungarischen und siebenbürgischen Archive die klarsten Beweise, daß die Missionäre aus dem Jesuitenorden, weit davon entfernt, heimtückisch „Minen anzulegen und gegen die Orientalen eine Periode von Leiden der Bedrückung und Verfolgung" heraufzubeschwören, vielmehr ein warmes Herz für dieselben gehabt und ihnen alle in ihrer Competenz liegenden Dienste erwiesen haben. Da die in der vorhergehenden Anmerkung citirte Unionsakte sich zunächst auf die Behandlung der südlichen Orientalen der Monarchie bezieht, so wollen wir unsern Blick nach der Ostmark des Reiches wenden und einige bisher noch unbekannte Zeugnisse über das Wirken der Jesuiten unter den ersten zwei katholischen Bischöfen der Rumänen in Siebenbürgen anführen.

Der erste dieser Prälaten war Johann Freiherr von Pataki, ein geborner Rumäne, später Jesuit und als solcher langjähriger Missionär unter seinen Connationalen, endlich nach dem im J. 1713 erfolgten Tode des Metropoliten Athanasius[2]), mit der erforderlichen Dispens zum griechischen Ritus zurückgekehrt[3]), Bischof von Fogaras bis zu seinem Tode im J. 1727.

Ueber den Charakter und die Gesinnungen dieses Mannes zeugen mehrere Briefe desselben, die er noch als Missionär über seine Thätigkeit an den Cardinal-Primas von Gran[4]), Christian August von Sachsen, geschrieben und aus denen wir bloß zwei Bruchstücke hierher setzen.

Ego quoque divinam bonitatem, quo vivam, exorare non desistam, ut Emam. Vram. pro incremento dilatationeque fidei et multarum gentium ad verum ovile voluntaria reductione conservare sanam et incolumem omnique prosperitate affluentem dignetur; et conabor, si opus

---

[1]) Vgl. das Unionsinstrument v. 18. Januar 1690, bei Koller, Historia, l. c.; reproduzirt im Sitz.-Ber. der k. k. Akademie, Bd. 38, S. 289.

[2]) Dieser hatte mit seiner Nation die hl. Union i. J. 1700 angenommen.

[3]) Postmodum resumpto graeco ritu nativo factus episcopus (Basilovits, Brevis Notitia fundationis Th. Koriatovits, part. 3, c. 10, p. 111).

[4]) Ueber die Unterordnung des neuen gr.-kathol. Bischofs von Fogaras in Siebenbürgen unter den Erzbischof von Gran hatte Kaiser Leopold I. im angeführten Diplome vom 19. März 1701 die Bestimmung getroffen: Idem episcopus ritus graeci directe ab archiepiscopo Strigoniensi tanquam singulari patrono eorundem cum toto clero principalem habebit dependentiam. Dieses Abhängigkeitsverhältniß bestand bis zum Jahre 1853, wo Fogaras zur Metropolie erhoben, und derselben Großwardein sammt den zwei neuerrichteten Eparchien Szamosujvar und Lugos als Suffraganbisthümer zugetheilt wurden. Vgl. diese Zeitschrift, 1878, S. 607.

fuerit, etiam sanguinis effusione inter meam charam Nationem Valachicam agere utilem Eminentiae Vestrae missionarium; non enim me latet Eminentiae Vestrae indefessus labor et zelosissima sollicitudo, qua anhelat meos Convalachos ad veram Unionem inducere.

Gratulor itaque mihi et meae charae Nationi Valachicae, quod talem tantumque Patrem in Eminentia Vestra habeamus, per quem aeternam gloriam gaudebimus adipisci. His humillime alto patrocinio et protectioni me et meam charam Nationem Serenitati Vestrae commendo, et maneo etc. Fogaras 29. Jan. 1713.

In einem vom 20. Dec. desselben Jahres datirten Briefe schreibt er u. A.:

Humillime de genu supplico, ut Emin. Vra. suo altissimo patrocinio me benignissime protegere dignetur, et ejusmodi jurisdictionem conferre, quam sapientissime judicaverit esse pro gloria Dei et dissipatarum Valachicarum ovicularum salute.

Caeterum ego paratus sum, quocunque ritu qualicunque modo, ea denique humillima obedientia, qua Emae. Vrae. unice placuerit, pro salute charae meae Nationis Valachicae sanguinem sudoremque diu noctuque fundere. Fiat superis et superiorum sanctissima voluntas!

Der zweite griechisch-katholische Bischof rumänischer Nation hieß Johann (II.) Innozenz Freiherr von Klein, rumänisch Micu. Im Jahre 1728 noch als Studirender der Theologie des dritten Jahrganges im Seminar der Gesellschaft Jesu zu Tyrnau zum Bischof ernannt, verwaltete er die ausgedehnte Diözese bis zum Jahr 1751, wo er sein Amt in die Hände des Papstes resignirte, um sein vielbewegtes Leben zu Rom, im Basilianerkloster der hh. Sergius und Bacchus in aller Zurückgezogenheit beschließen zu können. Aus seiner Correspondenz mit dem Vorsteher der Gesellschaft Jesu zu Hermannstadt heben wir folgende zwei Briefe aus, die sich im dortigen Pfarrarchiv vorfinden:

Admodum Reverende Pater, in Christo Pater mihi plurimum colende! Ex 5ta praesentis ad me datis Paternitatis Vestrae literis, Ejusdem pro causa Dei erga clerum ac oppressam Nationem nostram demonstratam curam ac sollicitudinem cum gaudio animadverti. Faxit Deus, ut favorabilia Paternitatis Vestrae fatigia aliquando demereri valeamus: debitas proinde Paternitati Vrae. tam pro transmissione copiae Memorialis Magistratus, quam vero aliis in favorem nostrum susceptis fatigiis gratias ago. Quod Replicam attinet, bene replicatum est; Miror enim ego, quod non erubescant Domini Saxones privilegia catholicorum regum ipsis non qua Lutheranis, verum qua tunc temporis Catholicis concessa apud Majest. itidem Catholicam contra Religionem catholicam et Diploma Caesareum allegare, ubi exploratum habent illa (etsi quid contra Nos tunc Schismaticos continerent) per posteriora nobis concessa Privilegia sublata esse; sed etiamsi sublata non essent illa, cum Domini Saxones terminos illos, intuitu quorum illa collata

sunt, transgressi sint, et Nos per Unionem successerimus, nobis potius suffragari deberent. Hoc demonstrare Dominos Saxones oporteret, quod Divi isti Reges e terra sua, utpote regia, Religionem Catholicam tunc terram illam incolentem, successu temporis inde eliminandam esse voluerint, non autem quod subreptitias abalienationes aut petitiones praejudiciosas fieri cautum sit. Non scio itaque quo fundamento Amplissimus Magistratus dicat, nullum acquisitionis aut donationis aut alio quocunque titulo jus fundi mihi competere in fundo Saxonico posse, multo minus in Metropoli illa. Nos enim a tempore Trajani, adhuc antequam Natio Saxonica Transylvaniam intrasset, in Terra illa Regia haeredem egimus integrasque possessiones et pagos usquedum possidemus, licet millenis miseriis, et variis oneribus utpote a potentioribus oppressi[1]). Proinde Nos etiam veri haeredes in Terra seu Fundo Regio sumus, cum per Diploma Leopoldinum incorporati in verosque Patriae filios ubique in Trannia. aeque ac alii adoptati simus; alias cum Tranniam. a potiori Terra Regia et donatariorum constituat, non scio ubi incorporatio nostra esset, et quae porro incorporatio, si modo unus ex uno, modo alter ex alio loco pro lubitu nos amandare posset. Quod vero pro annuali taxa hypocaustum illud (ut ipsi vocant) fornace carentem concesserint, parum facit; pro taxa enim etiam Judaeis similia conceduntur.

Typus omnino necessarius esset, quem si rehabere possemus, non modo Nationi, Verum Divino Cultui saltem cum tempore satisfaceremus. Ratione sperati fundi non multum curarem, modo tam quoad amplitudinem, quam vero situm, aliasque utilitates istum adaequet, et tum pro Parochia tum pro Templo sufficiens sit, alias vix credo illos proprio et voluntario ductu id facturos; itaque Replica amplius ne subticeatur, aliunde Replica eosdem a similibus non impediet.

Quae omnia, praecipue vero transmissionem utriusque informationis Excelsi Regii Gubernii una cum ejusdem copiis (si possibile fuerit) notae dexteritati et sapientiae, me autem ac Nationem meam ulterio-

[1]) Die Walachen oder Rumänen Siebenbürgens wurden stets von den Landständen wie Ankömmlinge, wie Eindringlinge bezeichnet und so behandelt. Die Siebenbürgischen Gesetzbücher enthalten eine Menge Anordnungen, welche die dauernde Rechtlosigkeit derselben den landständischen Nationen (Ungarn, Seckler, Sachsen), sowie ihrer Kirche den vier rezipirten Bekenntnissen (der Katholiken, der Reformirten, der Lutheraner und der Unitarier) gegenüber beweisen. Unberührt vom Geiste der Verbesserung, wie Hintz, (Geschichte des gr. nichtunirten Bisthums Siebenbürgen, S. 14) sich ausdrückt, hatten sie besonders viel von den protestantischen Sachsen zu erdulden, namentlich seit Annahme der hl. Union, weil die Protestanten befürchteten, die Katholiken könnten, durch die unirten Rumänen verstärkt, die Oberhand gewinnen.

ribus Paternitatis Vestrae favoribus enixe commendo et persevero. — Adm. Rdae. Paternitatis Vrae. — addictissimus servus Joannes I. L. B. Klein, Eppus Fogaras. Viennae 19. Martii 1735.

Das andere Schreiben lautet:

Adm. Reverende Pater, in Christo Pater mi plurimum colende! Literas Paternitatis Vrae. 26. elapsi mensis Martii ad me datas, una cum ambabus copiis gratanter percepi. Reciprocis proinde pro aggratulatione feriarum votis et desideriis praemissis tam pro typo quam vero pro aliis contestatis fatigiis debitas ago gratias, ea pro ulteriori mihi et Clero recompensanda reservaturus. Piis Excellmi. Dni. Generalis Commandantis patrociniis non tantum modo, verum a principio sublevati sumus, quorum merces uberrima Deus, nos vero precibus (cum in aliis deficiamus) incruentibusque sacrificiis demereri adnitemur. Interim ne politice etiam ingrati videamur, rogo Paternitatem Vram. nomine meo demississime salutare convenientesque gratias agere ne dedignetur. Commissio quod terminata sit gratulor, ejusque copiam libenter expecto. Utinam esset praefata Commissio ad solatium nostrum piorumque conatuum Paternitatis Vrae. perpetuam memoriam.

Quod promulgationem Jubilaei attinet, res omnino divina est salutisque animarum vel maxime necessaria, ideoque nomine meo Paternitas Vra. cum Prioribus mei Ritus conveniens aut rem communicans, cum populus similibus necdum bene imbutus sit, modicam ejus explicationem praemittet, videlicet: Quod si quis (Pater noster saltem) in suo templo oraverit toties et toties etc. confessionem aliasque suas orationes in finem concordiae Principum christianorum obtulerit, plenariam indulgentiam obtinebit. Paternitas Vra. nomine meo Vicariis, Vicarii autem Protopopis, Protopopae Popis etc. publicabunt. — Quod autem expensas concernit, scripseram admodum Rdo. Patri Regai (praevie eas considerans), ut ad interim 20 florenos ex mea pecunia apud Suam Reverentiam habita assignet; an fecerit necne, ignoro. Scripseram enim quod et ego hic ratione pecuniarum sim in angustiis. Quia vero hoc parum est, si supererit adhuc aliqua pecunia apud Rdum. Patrem Regai, bene accipiat Paternitas Vra. ex illa; si non, scripsi ratione meae indigentiae; itaque tunc cum convenerint, rogo Paternitatem Vram., ne erubescat mentionem facere etiam ratione harum expensarum ac aliarum suarum necessitatum, dignus est enim operarius mercede sua. Spero enim illos lubenter facturos, ut Paternitas Vra. illis potiatur. Quodsi non facerent, ipsemet Paternitatem Vram. cum gratiarum actione, tam quoad expensas, quam quoad fatigia et labores contentabo, modo a piis coeptis ne desinat: aliqui enim ista non intelligunt. — His me universumque meum clerum et Nationem ulterioribus Paternitatis Vrae. favoribus commendo, et maneo — Adm. Rev. Patern. Vrae. addictissimus Joannes Innocent. L. B. Klein, Episcopus Fogaras. Viennae 8. Aprilis 1735. N.

Eine Fortsetzung des lateinischen Migne. Mit lobenswerther Rührigkeit sind französische Gelehrte und Buchhändler thätig, Werke theologischen Inhaltes früherer Jahrhunderte neu herauszugeben, ein erfreuliches Zeichen des Aufschwunges, der sich in allen Zweigen des theologischen Studiums bemerkbar macht. Man muß staunen, wie alle diese großartigen Werke solchen Absatz finden, daß das eine stets das andere hervorruft. Zu diesen nützlichen und verdienstlichen Unternehmungen rechnen wir in erster Linie die neue Medii aevi bibliotheoa patristica, welche, da beginnend, wo die Patrologia latina von Migne abbricht, nemlich mit dem Jahre 1216, die lateinischen Schriftsteller des Mittelalters bis zum Concil von Trient zusammenstellen will[1]). An der Spitze des Unternehmens steht Abbé Horoy, Doctor der Theologie und verschiedener anderer Fächer. Er stellt für die erste Series, welche das 13. Jahrhundert umfaßt, nur die Kleinigkeit von circa 100 Bänden in Aussicht. Bereits liegen uns zur Einsicht die 2 ersten Bände mit einem Theile der Schriften Honorius III. vor. Nach einer französischen Vorrede (I—XLVI.), welche die Verdienste und die Schriften dieses Papstes bespricht, folgen Prolegomena generalia aus verschiedenen Auctoren zusammengetragen, wie Muratori, Fabricius, Potthast, Guérin u. s. w. (Col. 1—23). Honorius' Werke beginnen mit seinem Ordo romanus (24—94), abgedruckt aus Mabillons Museum italicum Bd. 2; daran reihen sich die Quinta compilatio epistolarum decretalium nach der Originalausgabe von Cironius (Toulouse 1645) mit kurzen einleitenden Notizen aus neueren Canonisten und ausführlichen Anmerkungen (95—418); der Ordo romanus ad coronandum imperatorem (419—432) aus Mai's Spicilegium romanum; der Liber censuum (433—567), den Honorius, als er Kämmerer der römischen Kirche war, zusammengestellt hat, mit einleitenden Bemerkungen Muratori's; die vita Gregorii VII. erläutert mit Anmerkungen aus Voigt's Hildebrand als Papst Gregor VII. (567—592); Honorius' Sermones per totius anni circulum (593—975) und de Sanctis (Bd. 2. I. S. 1—396); endlich nach einer ziemlich werthlosen Vita Honorii III. Papae von Bischof Majolus († 1597)

---

[1]) Der Titel lautet: Medii aevi bibliotheca patristica seu ejusdem temporis patrologia ab a. 1216. usque ad conc. tridentini tempora, sive omnium doctorum, juris consultorum scriptorumque ecclesiasticorum ac praesertim summorum pontificum, qui ab Innocentio III. usque ad Pium IV. floruerunt. operum quae exstant vel edita, sed in pluribus locis et voluminibus dispersa, vel inedita, in quantum fieri potuit, amplissima collectio, chronologice recusa etc. Series prima, quae complectitur omnes doctores scriptoresque Ecclesiae latinae ad sec. XIII. pertinentes. Recognoscente et annotante Horoy, sacerdote ex Bellovacensi dioecesi oriundo etc. Paris, Imprimerie de la bibliothèque ecclésiastique, Avenue d'Orléans, 32, 1879. Preis der ersten 5 Bände: 40 Frcs.

die Briefe des Papstes aus seinen beiden ersten Regierungsjahren (Bd. 2. II. S. 1—903).

Format und Anlage der Sammlung entsprechen genau der Migne'schen Ausgabe, nur ist der Druck etwas größer und gefälliger und die Oekonomie des Raumes nicht so auf die Spitze getrieben. Was den Inhalt obiger Bände betrifft, so bilden den verdienstlichsten Theil desselben die Sermones und die Briefe. Die Sermones sind Predigten, welche der Papst an das römische Volk gehalten hat, und sie erscheinen hier zum erstenmale gedruckt. Nach einem Codex des Cisterzienserklosters St. Croce zu Rom hat sie der Generalprocurator der Cisterzienser, Hieronymus Bottino, zum Drucke vorbereitet. Fehlt denselben vielleicht auch jener Fluß der Beredsamkeit, den man in den Reden der Väter findet, und sind sie in Folge der vielen Ein- und Abtheilungen, die sie aufweisen, etwas trocken, so liefern sie doch recht schöne Gedanken und eine Anzahl wichtiger dogmatischer Zeugnisse, z. B. für die unbefleckte Empfängniß der Gottesmutter, und für die geistliche Vollgewalt des Nachfolgers Petri. Der Schwerpunkt der Horoy'schen Arbeit hinsichtlich der brieflichen Correspondenz des Honorius besteht in der mit großer Emsigkeit betriebenen Sammlung und Aneinanderreihung der bis jetzt im Druck erschienenen und einer erheblichen Anzahl von bisher nur handschriftlich vorhandenen Briefe. An Vollständigkeit ist natürlich nicht zu denken, ehe die im vatikanischen Archiv deponirten Regestenbände uns ihre unabsehbaren Schätze mittheilen. Das neue handschriftliche Material an Honoriusbriefen entnimmt Horoy ausschließlich den im vorigen Jahrhundert von La Porte du Theil angefertigten und auf der Nationalbibliothek zu Paris aufbewahrten Copien aus den Originalien des vatikanischen Archivs. Diese neuen Dokumente beziehen sich nur auf französische Geschichte. Die schon bekannten Briefe ordnet Horoy nach dem Regestenwerke von Potthast, ohne daß es ihm aber bei der Seltenheit mancher Werke gelungen wäre, alle von diesem nachgewiesenen gedruckten Briefe mittheilen zu können, ein auffallender Uebelstand, der auf jeden Fall hätte vermieden werden müssen. Während Potthast vom ersten Jahre des Honorius 654 und vom zweiten 317 Regesten zusammenbringt, gibt Horoy vom ersten nur 362 Briefe, vom zweiten aber 333. Hiebei ist freilich in Rücksicht zu ziehen, daß beim ersten Jahre Potthast die zahlreichen Inhaltsangaben von Pressutti über von diesem gesammelte, aber noch nicht dem Texte nach publicirte Briefe einrechnet, daß beim zweiten Jahre dagegen Horoy die bisherigen Texte um ein Bedeutendes aus den Handschriften du Theil's vermehren konnte.

Ueber den hohen Nutzen, ja die Unentbehrlichkeit einer Sammlung der erreichbaren Brieftexte, die das mit Riesenfleiß erbaute Gerüste von Potthast's Regestenwerk dem Historiker, Canonisten und Dogmatiker nutzbar machen soll, brauchen wir keine Worte zu verlieren. Abbé Horoy verdient für die rastlos aufgewendete Mühe die vollste Anerkennung. Der Dank, der ihm zuleich überhaupt für seine muthig begonnene und aller Unterstützung der

Bücherkäufer werthe Unternehmung ausgesprochen sei, wird durch die bei seiner großartigen Aufgabe mitunterlaufenden Mängel nicht beeinträchtigt. Darum dürfen wir uns jedoch nicht der Pflicht entschlagen, auf einen abstellbaren und bei der Fortsetzung des Werkes nothwendig zu vermeidenden Hauptübelstand hinzuweisen, nemlich auf den Abgang der wünschenswerthen Accuratesse in den Abdrücken. Wie schade, wenn ein so immenses und für die kirchlichen Studien so wichtiges Werk den Vorwurf der textuellen Unzuverlässigkeit mit sich durch seine ganze lange Lebenszeit hin fortschleppen müßte! Eine genauere Prüfung hat uns nicht bloß eine unverhältnißmäßig große Zahl von Druckversehen, die der Leser selbst berichtigen kann, ergeben, sondern auch solche Fehler, welche den richtigen Sinn kaum noch erkennen lassen. Auch die Verwerthung der in Potthast enthaltenen kritischen Angaben über die Briefe, besonders derjenigen in den Addenda et Corrigenda, läßt zu wünschen übrig.

Möge man sich also bei der Herausgabe der nachfolgenden Bände die nöthige Zeit gönnen; möge man eher die Excurse und Anmerkungen (worin der Herausgeber, was wir nicht billigen können, die französische Sprache anwendet) auf ein Minimum reduciren, als daß man dem Texte nicht die nöthige Sorgfalt zuwendet. Für die aufzunehmenden Sammlungen der Papstbriefe erlauben wir uns aber noch im Besonderen das Desiderium auszusprechen, daß den einzelnen Briefen die entsprechende Nummer Potthast's, unter der sie ja doch anderswo gewöhnlich auftreten, beigesetzt werde, daß aus Potthast auch die Regesten dem Texte nach unbekannter Briefe aufgenommen werden, und daß die Brief-Tabellen am Ende der Bände neben der Adresse auch das Datum, die Columnenüberschriften aber neben der Zahl des Buches auch die Briefnummer bringen möchten. H.

Zur Geschichte Heinrich VIII. von England. Auf Grund neuer englischer Quellenpublikationen behandelt M. H. Forneron in der Revue de France das Leben und Ende Anna Boleyn's, traurigen Namens in der Kirchengeschichte ihres Landes (1879, 1. et 15. février). Man darf zweifeln, ob er wirklich, wie er beabsichtigte, bewiesen habe, daß die Vorwürfe katholischer Schriftsteller gegen Anna Boleyn wegen ihrer Theilnahme an der Entstehung des englischen Kirchenabfalles unbegründet sind; aber im vollsten Rechte befindet er sich, wenn er die gewaltsamen Apologieen energisch zurückweist, die von Protestanten gegenüber dem Processe des grausamen Königs wider diese seine ehemalige Geliebte arrangirt wurden. „Ihre Gedanken und ihre Urtheile haben letztere", sagt Forneron, „alle der Nothwendigkeit dienstbar gemacht, das Andenken Heinrich VIII. wiederherzustellen. Sie haben die Charaktere verzerrt und die Ereignisse in solcher Art vertheilt, daß sie verdammen konnten was er verdammt, und verbrennen was er verbrannt hat". Obschon der Verfasser sich müht, gute Seiten an seiner unglücklichen Heldin hervorzukehren, so kann er doch nicht, von Andrem zu schweigen, den furchtbarer Haß in Abrede stellen, womit sie durch die

Leidenschaft des Königs gestachelt, die Gemahlin desselben, Katharina von Arragonien, bis zu deren schließlichem Untergang verfolgte. Anna Boleyn braucht wenig dankbar für diesen Anlauf einer Ehrenrettung zu sein, noch weniger aber mag sich Heinrich VIII. über dieselbe freuen dürfen.

Einen noch werthvolleren Beitrag erhielt die Geschichte Heinrich VIII. durch die im vorigen Jahre für die Camden Society zum erstenmale publicirte, von dem Zeitgenossen Nikolaus Harpsfield verfaßte Darstellung der Scheidung des Königs von seiner rechtmäßigen Gemahlin Katharina. (A Treatise on the pretended divorce etc. By N. Pocock, London 1878, 4°. 200 p.) Harpsfield war Archidiakon von Canterbury zur Zeit Heinrich VIII., und er erzählt in dieser nach vier Handschriften edirten Abhandlung nicht bloß meistentheils als Augen- und Ohrenzeuge, sondern auch unter Benützung officieller Dokumente jeglicher Gattung. Wolsey war nach ihm der erste, welcher in dem König die verhängnißvollen Bedenken wegen der Giltigkeit der fraglichen Ehe wachrief. Scharfe Anklagen fallen gegen Cranmer, gegen andre hervorragende Personen des Hofes und namentlich gegen Heinrich selbst, über dessen Jugendgeschichte Enthüllungen vorkommen, welche den defensor fidei wenig glorreich erscheinen lassen. Durch diese und die vorhingenannte Publikation ist das vielverbreitete Werk von Froude auf's Neue als das Erzeugniß eines Parteihistorikers gekennzeichnet.

G.

Der neueste Stand der Untersuchung über den Liber pontificalis. Diese überaus werthvolle, früher bekanntlich dem Bibliothekar Anastasius beigelegte alte Papstchronik, welche der Forscher über christlich-römische Geschichte bei keinem Schritte entbehren kann, hat wieder einmal in der Gegenwart die Kritik auf das stets anziehende Feld ihrer vielen ungelösten Fragen hingelockt. Den Anlaß bildet der Umstand, daß endlich die bisher mangelnde möglichst zuverlässige Edition vorgenommen werden soll, und zwar selbständig auf einmal von zwei Seiten zugleich. In Deutschland hat der jetzige Director der Monumenta Germaniae, G. Waitz, die durch den Tod von Pabst unterbrochenen Vorarbeiten zur Herstellung des Textes für die MG in eigene Hand genommen. Zu gleicher Zeit bereitet in Frankreich Abbé L. Duchesne, Professor an der katholischen Universität zu Paris, auf Grund eingehender Handschriftenstudien eine Ausgabe für den Druck vor, welche zugleich von historischen Anmerkungen begleitet werden soll.

Die bisherigen Resultate der zwei Gelehrten über die ursprüngliche Form und die Entstehung der Papstchronik divergiren noch einigermaßen unter einander. Man kann jedoch an die jüngste Publication Duchesne's die Hoffnung knüpfen, daß Beide vor dem Abschlusse einer der bezügl. Ausgaben noch zusammentreffen werden. Jedenfalls darf man sich freuen, daß es ein katholischer Geistlicher ist, welcher mit der Tüchtigkeit und Sicherheit, die wir bei Duchesne finden, in die schwierige Debatte eintritt und einer gewissen Wissenschaft zeigt, daß doch noch nicht die Entscheidung kirchenhistorischer Streitfragen als Monopol in Berlin liegt.

Duchesne hatte schon 1877 in der Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome (1. fasc. Paris, Thorin) eine Abhandlung veröffentlicht mit dem Titel: Étude sur le liber pontificalis. Dieselbe vertrat vor Allem folgende beide Sätze:

1. Der sog. felicianische Katalog, d. h. die bis zum Tode Felix III. (IV.) führende kurze Papstgeschichte, ist nicht mit der neueren Kritik als Entwurf oder Vorlage des ausführlicheren Liber pontificalis anzusehen. Er ist vielmehr ein Auszug aus demselben. Die erste abgeschlossene Redaction des L. p. war schon vor 530, dem Todesjahr des Felix, da und bildete jenen Kern, an welchen die von allen Forschern anerkannten successiven Zusätze sich anreihten.

2. Der Text des ursprünglichen L. p., welcher leider nicht genau auf uns gekommen ist, wird verhältnißmäßig am besten repräsentirt durch die bisher unterschätzte, dem 8. Jahrh. angehörige Handschrift der Capitelsbibliothek von Lucca; aber in der daselbst vorliegenden Gestalt bedarf er mannigfacher Verbesserung durch den Vergleich mit dem felicianischen Katalog.

Diese Arbeit Duchesne's rief einen kritischen Aufsatz von G. Waitz hervor, den er vor kurzer Zeit im „Neuen Archiv der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde" veröffentlichte (1879, 4. Bd. 2. Heft, S. 216—237). Waitz erkennt an, daß sich D.'s Schrift „durch umfassende Untersuchung des handschriftlichen Materials, Gelehrsamkeit und Scharfsinn rühmlichst auszeichnet" (27). Auf das erste Resultat von D. geht er, wenigstens was die Posteriorität des felicianischen Katalogs überhaupt betrifft, mit voller Zustimmung ein. Er bemerkt u. A. gegen Lipsius (Chronologie der römischen Bischöfe) und die gewöhnliche Theorie: „Ich begreife kaum, daß jemals eine andere Ansicht hat Platz gewinnen können". In der Recensionsfrage, die er besonders ausführlich behandelt, bleibt er jedoch bei dem von D. abweichenden Ergebniß stehen, daß der von Pertz aufgefundene Neapolitaner Codex, von etwas älterem Ursprunge als der Luccheser, als Vertreter des besten Textes anzusehen sei und der Urschrift am nächsten komme.

Die Verschiedenheit beider Handschriften ist aber keine bloß formelle, sondern häufig eine solche, die dem Historiker von einander verschiedene sachliche Mittheilungen vorlegt, und beiderseits sind diese Handschriften wieder Häupter ganzer Familien anderer um sie gruppirter Recensionen. Daher das Bedürfniß eines weiteren Austrages der differirenden Meinungen.

Der Pariser Archäolog erhielt nach dem Erscheinen der ebengedachten Abhandlung von W. ein Schreiben von de Rossi in Rom, worin dieser nicht nur seinem ersten Satze mit großer Bestimmtheit beipflichtet, sondern auch zugleich den zweiten gegen W. in Schutz nimmt, indem er einen neuen Beweis für denselben aus dem Widerspruch des Neapolitaner Textes gegen die quellenmäßig verbürgte Lage der Gräber Anicet's und Soter's andeutet.

Die vertrauenerweckende Bitte eines so namhaften Gelehrten bestimmte D. zu einer noch näheren Begründung und Weiterführung seiner früheren Annahmen. Diese Arbeit liegt in dem neuestens erschienenen 4. Hefte der Revue es questions historiques von 1879 vor und trägt den Titel: La

date et les recensions du Liber pontificalis (1. Octobre. p. 493 ss.). Die Ergänzung des Frühern wurde hier in einiger Hinsicht allerdings auch zu einer Modification. Wir berichten darüber kurz.

Duchesne stellt als Abfassungszeit des eigentlichen L. p. aus inneren Gründen die Zeit des Schisma des Laurentius auf, welches in die Jahre nach dem Tode des P. Symmachus (514) fällt. Durch neue Belege zeigt er, daß zwischen dem Codex von Lucca und demjenigen von Neapel, dem ersteren die Priorität des Textes und der Vorrang bei der Benützung zufalle; derselbe sei durch den Neapolitaner nach Umständen zu corrigiren; immerhin stelle er aber nur eine Ueberarbeitung des Originaltextes dar, eine Erweiterung, welche um das J. 539 geschehen sei. Nicht bloß der felicianische Katalog von 530, sondern auch die von Bianchini veröffentlichte, bis auf Papst Conon (687) fortgeführte Recension ist ein Auszug des ursprünglichen Textes, und zwar sind diese beiden Auszüge unabhängig von einander auf Grund verloren gegangener, mit Papst Felix III. (IV.) abgeschlossener Manuscripte des L. p. gearbeitet. In ihrer gegenseitigen Verbindung repräsentiren sie durchweg den Urtext besser als dies für sich genommen der Lucchesisch-Neapolitanische Text thut. Der letztere ist mit jener Verbindung zu vergleichen, und erst so kann einigermaßen durch Combination der ursprüngliche L. p. wiederhergestellt werden. Bei dieser Vergleichung zeigt sich aber wiederum, daß der Codex von Lucca dem Felicianisch-Cononischen Texte näher steht, als derjenige von Neapel.

In die mit musterhafter Deutlichkeit dargelegten Nachweise dieser Ansichten fließen bei D. mancherlei bemerkenswerthe Ausführungen über den Charakter des L. p. als Geschichtsquelle ein. So urtheilt der Verf. S. 493: Während in den früheren Papstleben unserer Chronik nicht selten legendenhafte Berichte benützt werden, hört dieses mit dem Beginn des Pontificates des heil. Leo (440) auf. Bis Hormisdas ist die hist. Darstellung relativ exakt, obgleich noch einzelnes wirklich Geschehenes solchen Päpsten, denen es nicht angehört, zugewiesen wird. „Vom Pontificat des Hormisdas angefangen darf aber die Erzählung des L. p. an Genauigkeit es mit jedem gewöhnlichen Historiker aufnehmen, wie eine Vergleichung des Inhaltes mit anderweitigen sicheren Berichten oder authentischen Dokumenten darthut. Der Autor ist zwar kein Thucydides und kein Livius. Er schaut die Dinge nicht aus der Höhe; aber er schaut und erzählt sie getreu.“ G.

Neue periodische Schriften. 1. Im Juni dieses Jahres erschien die Probenummer eines „Blattes für praktische Seelsorge“ unter dem Titel „Hirtentasche“. Das Blatt will seinem Programm gemäß dem Seelsorgsklerus verschiedenartige Behelfe zur würdigen und fruchtbaren Ausübung seines Amtes bieten. In der Probenummer sowohl, als auch in den beiden ersten uns vorliegenden Blättern finden sich denn auch diesbezügliche Leitartikel („Keine mechanische Seelsorge“, „Privat-Seelsorge“), Predigt-Themata, dogmatische und liturgische Notizen, Pastoral-Mittheilungen u. dgl. Gegen Ende eines jeden Monates erscheint die „Hirtentasche“

8 Seiten stark. Bis zum Ende des laufenden Jahres beträgt der Preis nur 46 kr. Das Blatt erscheint in der Cyrillo-Method'schen Buchdruckerei in Prag. — 2. Auf einer am 15. Aug. d. J. im Benediktiner-Stifte Melk abgehaltenen Conferenz beschlossen die aus verschiedenen Benediktiner-Klöstern Oesterreich-Ungarns, Bayerns und der Schweiz anwohnenden Vertreter die „Gründung einer wissenschaftlichen Zeitschrift des Ordens". Die Zeitschrift soll „einen streng wissenschaftlichen, historisch-statistischen Charakter tragen". Der Hochw. Hr. Maurus Kinter aus Raigern wurde mit der Haupt-Redaction betraut. Der Hr. Redacteur wird seinerzeit das Programm der Zeitschrift und den Zeitpunkt des Erscheinens derselben durch Circulare bekannt machen. — 3. „Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Neue Folge in Verbindung mit Dr. Joh. Janssen und Dr. F. Hülskamp herausgegeben von Dr. Paul Haffner". Die Wiederaufnahme der „Frankfurter Broschüren" wird sicher allseits mit Freuden begrüßt werden. Sie waren und werden unbezweifelt eine belehrende und unterhaltende Lektüre für die verschiedensten Kreise sein. Den Anfang macht Dr. Haffner mit „Goethe's Faust als Wahrzeichen moderner Cultur". Jährlich erscheinen 10 Hefte um den erstaunlich billigen Preis von 2 M.; der Preis der einzelnen Hefte beträgt 40 Pf. Man abonnirt in der Verlagshandlung A. Fösser in Frankfurt a. M. — 4. Vom 1. Oktober d. J. an läßt Herr C. Seltmann, Pfarrer in Eberswalde, monatlich ein „Correspondenzblatt zur Verständigung und Vereinigung unter den getrennten Christen" erscheinen. mit dem Titel: Ut omnes unum. Zur Erzielung der Verständigung, deren Basis selbstverständlich nur die kathol. Glaubenslehre sein kann, will der Herausgeber zuerst die allen Confessionen gemeinsame Grundlage hervorheben und dann die Lehren der kath. Kirche nacheinander beleuchten und erörtern, dabei aber auch gläubigen Protestanten zur Erhebung von Bedenken das Wort gestatten, damit dieselben dann in sachgemäßer Weise erledigt werden. Unter den Inseraten der Probe-Nummer figurirt, sonderbar genug, an erster Stelle ein vom Anti-Ireniker Plitt empfohlenes prot. Schriftchen. L.

Ein glagolitischer Evangeliencodex. Einen sehr interessanten und selbst in kirchlicher Beziehung wichtigen Beitrag zur slavischen Literatur hat neuestens Prof. V. Jagic in Berlin geliefert unter dem Titel: Quatuor Evangeliorum Codex Glagoliticus. Berolini 1879. Im Jahre 1860 nämlich machte das Kloster Zographu auf dem Berge Athos dem Kaiser Alexander II. von Rußland ein Geschenk mit einem Codex in glagolitischer Schrift, welcher die vier Evangelien enthält, und nach dem Urtheil des nunmehrigen Herausgeber desselben wenigstens der Mitte des 11. Jahrhunderts, ja, wenn nicht Alles täuscht, dem Ende des 10. und Anfang des 11. Jahrh. angehört. Eine Lücke des Codex (Matth. XVI, 20—XXIV, 20) wurde etwa 50 oder 60 Jahre später ergänzt, zwar auch in glagolitischer Schrift, doch ist die Form der Buchstaben und die Orthographie bereits eine verschiedene. Ferner sind am Rande des Codex in kleiner cyrillischer Schrift die Lectionen und Evangelien für die Sonn- und Festtage des Jahres be-

zeichnet, übrigens nach einer späteren Uebersetzung, die von jener des glagolitischen Textes verschieden ist. Von gleicher Hand und gleichfalls in cyrillischer Schrift ist nach dem 288. Blatte des Codex, der 303 Blätter zählt, ein Meßformular auf 16 Blättern beigegeben; die Randbemerkungen und dieses Formulare (Synaxarium nennt es Prof. Jagic, hat es aber in seiner Ausgabe der Evangelien nicht mehr beigefügt), sind von einem gewissen Priester Johannes, wahrscheinlich einem Bulgaren, der etwa 150 Jahre später lebte, als der glagolitische Codex geschrieben wurde. Uebrigens trägt der Codex auch noch Spuren von sehr zahlreichen Radirungen und Verbesserungen in cyrillischer Schrift und zwar von drei oder vier verschiedenen Händen. Prof. Jagic meint bezüglich des glagolitischen Codex, aut ex ipsa linguae palaeoslovenicae patria originem ducere, aut in Bulgariae partibus ad genuinum exemplar palaeoslovenicum satis accurate descriptum esse, ferner: ex numero vetustissimorum linguae palaeoslovenicae documentum esse facileque inter omnia quae nunc novimus primum locum obtinere (Prolegomena, p. XIX).

Nachträgliches zu der Apologie des Aristides. Herr Dr. Sasse theilt uns folgende Berichtigungen und Zusätze zu seiner Uebersetzung des Aristidesfragmentes im vorigen Hefte dieser Zeitschrift mit: S. 615, Z. 26 ist nach „geschaffen" hinzuzufügen: „und dem Menschengeschlechte gegeben". S. 617, Z. 5 ist „wurden" statt „werden" zu lesen. S. 616, Z. 10—11 muß der armenische Text allerdings übersetzt werden: „Unter dem Himmel ist er unbegränzt". Es kann aber kaum zweifelhaft sein, daß im griechischen Originale ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ stand, und der armenische Uebersetzer ὑπὸ hier irrig in der Bedeutung „unter" faßte, statt den nach dem Folgenden allein zuläßigen Sinn auszudrücken: „Vom Himmel wird er nicht umgränzt". Schon hierdurch erledigt sich die kürzlich von Ad. Harnack in seiner Besprechung des Aristidesfragmentes (Schürer's Theolog. Literaturzeitung, S. 375 — 379) aufgeworfene Frage, ob der armenischen Uebersetzung ein griechisches oder syrisches Original zu Grunde gelegen habe.

Corrigenda.

S. 87, Z. 14 v. u. lies identische statt indentische.
S. 126, Z. 4 v. u. lies es statt sie.
S. 129, Z. 2 v. u. lies abjicere statt objicere.
S. 143, Z. 8 v. o. lies des letzteren statt der letzteren.
S. 178, Z. 13 v. u. lies Vertrautheit statt Vertraulichkeit.
S. 196, Z. 10 v. u. lies 1682 statt 1628.
S. 212, Z. 9 v. o. lies unerbittlich statt unerbitterlich.
S. 535, Z. 6 v. u. lies welchem statt welchen.
S. 613, Z. 1 v. o. lies bei statt und.

Literarischer Anzeiger*).

Nr. 1. **1879.** 15. März.

Abt Ant., Die katholische Kirche in Rumänien. Würzburg, Wörl. 1879. 68 S.

Bardenhewer Otto, Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia, Beitrag zur Gesch. der Exegese. Freiburg, Herder. 1879. 99 S.

Battlog Fr. J., Liturg. Katechismus für Chorregenten, Chorgesangschulen und Volksschulen. Graz, Vereinsbuchdruckerei. 1879. 62 S.

Berardi Aem., De Recidivis et Occasionariis. Faventiae. Novelli 1877. Editio 2. Vol. I. pp. 287. Vol. II. pp. 344. (Dieses Werk kann gegen Einsendung von 3 fl. ö. W. in einem recommandirten Briefe unter der Adresse: Don Emilio Berardi, Parroco a Faenza, Italia bezogen werden).

Bartolini Domenico, Prete Cardinale della s. Chiesa, Di s. Zaccaria Papa e degli anni del suo Pontificato. Commentarii storico-critici. Ratisbona, Pustet. 1879. gr. 8o. LXVIII. 696 pp.

Binder Franz, Charitas Pirkheimer, Aebtissin von St. Clara zu Nürnberg. 2. Aufl. (Sammlung historischer Bildnisse II, 2). Freiburg, Herder. 1878. 8°. 225 S.

Bourquard L. C., De A. M. Severino Boëtio, christiano viro philosopho ac theologo. Andegavi. 1877. 206 pp.

Capellmann Dr. Carl, Pastoral Medicin. Aachen, Barth. 1878. 3. verb. Aufl. 237 S.

Denifle P., Das geistliche Leben. Eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts. Graz, Moser. 1879. 2. neubearb. Aufl. 504 S.

---

*) Da es der Redaktion dieser Zeitschrift nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen nach Wunsch zu berücksichtigen, so hat sie sich entschlossen, fortan von Zeit zu Zeit den Heften Verzeichnisse der eingelaufenen Werke beizufügen, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Egger Berthold A., Fromme's Kalender für den kath. Klerus Oesterreich-Ungarns 1879. Wien, Fromme. 256 pp.

Fechtrup Bern. Lic., Der heil. Cyprian, sein Leben und seine Lehre. I. Cyprian's Leben. Münster, Theissing. 1878. 264 pp.

Fischer Engelb. Dr., Die Urgeschichte des Menschen und die Bibel. (Kath. Studien). Würzburg, Wörl. 1878. 99 S.

Franz Adolph Dr., Die gemischten Ehen in Schlesien. Breslau, Aderholz. 1878. 152 S. (Görres-Gesellschaft).

Fröhlich, Pfarrer, Der neue kleine Katechismus. Kempten, Kösel. 1877. 119 S.

Grimm Joseph Dr., Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu nach den vier Evangelien. 1. Band. Regensburg, Pustet. 1878. 727 S.

Hagemann Georg Dr., Logik und Noëtik. 4. Aufl. Freiburg, Herder. 1879. 206 S.

Heinrich J. B. Dr., Dogmatische Theologie. 3. Bd. 2. Abth. Mainz, Kirchheim. 1878. (Bogen 17—32).

Hergenröther Ph. Dr., Die Sonntagsheiligung. (Katholische Studien). Würzburg, Wörl. 1878. 83 S.

Hilmsen von, Das Leben unseres Heilandes Jesu Christi. Münster. 1879. 98 S.

Holzammer J. B. Dr., Schuster's Dr. J. Handbuch zur biblischen Geschichte. Neu bearbeitet. 3. Aufl. Herder, Freiburg. 1878. 1. Bd. 832 S. 2. Bd. 682 S.

Houchedé P., Die Lehre vom Antichrist; aus dem Französischen. Innsbruck. Rauch. 1878. 84 S.

Hösing Aug., Der hl. Liudger, erster Bischof von Münster, Apostel der Friesen und Sachsen, nebst 2 Tafeln Abbildungen. Münster, Theissing. 1878 200 S.

Hundhausen Ludw. Jos. Dr., Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus. Mainz, Kirchheim. 1873. 483 S.

— — Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus. Mainz, Kirchheim. 1878. 482 S.

Kienle Fr. X., Kurzgefaßte Sitten-Reden. Freiburg Herder. 1878. 724 S.

Klasen Fr. Dr., Die alttestamentliche Weisheit. Freiburg, Herder. 1878. 86 S.

Köstetus Fried., Pfarrer. Zur Seelsorge der Schulkinder. Düsseldorf, Schwann. 1878. 95 S.

Kraus Franz X. Dr., Roma Sotterranea. Die römischen Katacomben. Eine Darstellung der älteren und neueren Forschungen besonders

derjenigen De Rossi's. Zweite, neu durchgesehene und vermehrte Auflage. Freiburg, Herder. 1879. 636 S. (Mit vielen Holzschnitten und chromo-lithogr. Tafeln).

— — Ueber Begriff, Umfang, Geschichte der christlichen Archaeologie und die Bedeutung der monumentalen Studien für die historische Theologie. Akad. Antrittsrede. Freiburg, Herder. 1879. 55 S.

— — Charakterbilder aus der christlichen Kirchengeschichte. Eine Auswahl classischer Darstellungen aus der kirchengesch. Literatur älterer und neuerer Zeit. 1.—4. Liefer. Trier, Lintz. 1877 u. 1878. 720 S.

Kreiten W. S. J., Voltaire, Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Liberalismus. 2 Theile. Freiburg, Herder. 1878. 384 S. (Ergänzungshefte der Stimmen aus Maria Laach).

Lehmann-Danzig Bernh. Dr., Das Buch Wido's von Ferrara „Ueber das Schisma des Hildebrand" im Zusammenhange des Gregorianischen Kirchenstreites. Innsbrucker Dissertation. Freiburg, Herder. 1878. 93 S.

Liberatore P. S. J., L'église et l'état dans leurs rapports mutuels; traduit de l'italien. Langres, Dangien. 1877. 572 pp.

Lüdtke Clemens Dr., Geschichte der Kirche Jesu Christi, für Studirende, zunächst für die oberen Classen höherer Lehranstalten. 1. Abth. Das christliche Alterthum. 2. Abth. Das christliche Mittelalter. Danzig, Bonnig. 1878. 1—144 u. 144—292 S.

Ludwig M., Das heiligste Altarssakrament, in Predigt-Entwürfen, nebst Anreden an Erstkommunikanten. In 5 bis 6 Lief. Mainz, Faber. 1878. 1.—4. Lief. 230 S.

Maasen Friedr. Dr., Eine römische Synode aus der Zeit von 871 bis 878. Wien 1878. Gerold's Sohn. 22 S. Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der Wiener Ak. d. Wiss.

Mach Fr. J., Erbauungsreden zunächst für Studirende an höheren Bildungsanstalten für alle Sonn- und Festtage des Studienjahres. Erster Jahrgang. Regensburg, Manz. 1878. 480 S.

Mitterrutzner J. C. Dr., Betrachtungen für Priester von P. Chaignon S. J., aus dem Französischen übersetzt. Brixen, Weger. 1879. 294 S.

Müller E., Theologia moralis. Ed. III. Viennae, Mayer. 1879. Lib. I. 502 pp. Lib. II. 577 pp.

Vander Navolginge Christi ses boeke. Aus dem Codex m. s. der Bibliothek des Benedictinerstiftes Schotten zugleich mit einem „vijften boek van Qui sequitur" nach der Handschrift der Maatschapij van nederl. letter-kunde zu Leiden, herausgegeben von Dr. Cölestin Wolfsgruber, Benedictiner zu den Schotten in Wien. Wien, Gerold's Sohn. 1879. XL u. 336 S.

Pelesz Julian Dr., Geschichte der Union der ruthenischen Kirche von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. 1. Band. Wien, Heinrich. 1878. 638 S.

Petz Fr. S., Philosophie der Religion. Mainz, Kirchheim. 1878. 160 S.

Philippe E. Elias Dr., S. Hieronymi Psalmorum interpretatio latina; cum adnotationibus criticis. Lingonis, Dangien. 1875. 73. pp.

— — Les députations canoniques pour l'administration des séminaires. Langres, Dangien. 1877. 47 pp.

Rappenhöner Jos. Dr., Die Körperleiden und die Gemüthsbewegungen Christi. Düsseldorf, Schwann. 1878. 130 S.

Rolfus Hermann Dr., Verzeichniß von Büchern, welche für Volksbibliotheken empfohlen werden können, im Auftrage der 25. Generalversammlung. Freiburg, Herder. 1878. 204 S.

Stolz Alban, Erziehungskunst. 4. Aufl. Freiburg, Herder 1878. 458 S.

Schneider P. **Jos.** S. J., Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch (nach dem Französischen des P. Maurel S. J.) Paderborn, Schöningh. 1878. 6. Aufl. 643 S.

Schrötteler Fr. Jos., Apostologie. Fünfzig Kanzelvorträge über die zwölf hl. Apostel. Düsseldorf, Schwann. 1878. 403 S.

Schütz D. von, Das exacte Wissen der Naturforscher. Mainz, Kirchheim. 1878. 220 S.

Thuille P. **Bern.**, Populäre Predigten. Freiburg, Herder. 1879. 839 S.

Wetzel Fr. X., Illustrirte Weltgeschichte in Charakterbildern für Schule und Haus. Einsiedeln, Benziger 1879. 8°. 391 S.

Literarischer Anzeiger.

Nr. 2. **1879.** **1. Oktober.**

Baumgartner, Alexander, S. J., Göthes Jugend. Eine Culturstudie. Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach." 10. Freiburg, Herder. 1879. 153 S.

Bewegung, die katholische, in unsern Tagen, (Zeitschrift in jährlich 24 Heften) redig. von Dr. H. Rody. Würzburg, Wörl. 1879.

Brischar, Karl, S. J., P. Adam Contzen, S. J., ein Ireniker und Nationalökonom des 17. Jahrhunderts. Eine culturhistor. Studie. Würzburg, Wörl. 1879. 174. S.

Capellmann, C., Dr., Medicina Pastoralis. Editio quarta, latinarum prima. Aquisgrani, Barth. MDCCCLXXIX. 292 p.

Dehy, Jakob, Dr., Vicar in Heppendorf, Erz-Diözese Köln, Die Eine wahre Kirche. Ein Beitrag zur Apologetik. Mit Approbation des Hochw. Kapitels-Vicariats Freiburg. Freiburg, Herder. 1879.. 315 S.

Deponte Ludov., Pretiosa sensa et coelestia lumina, necnon piae quaedam meditationes, documenta etc. Tolosae, Typ. Hebrail. 1878. Frc. 1.30.

Dreher, Theodor, Dr., Lehrbuch der kathol. Religion für Obergymnasien. Erster Theil: Die Wahrheit des Christenthums. Sigmaringen, Liehner. 1879. 8°. 134. S.

Flosculus Veritatis de ecclesiarum unione ex variis orientalis ecclesiae libris studio RR. PP. ordinis s. Basilii Balastalvensium collectus olim et semel iterumque editus, nunc denuo novis recensitus curis (a Cardin. Pitra). Romae, Typ. S. Congreg. de Propaganda Fide. 1862. —

Göbel, Anton, Dr., Marienleben in den Geheimnissen des heiligen Rosenkranzes. Eine Maiandacht nach den Betrachtungen der gottseligen Kath. Emmerich. Wien, Heinrich Kirsch. 1879. 287 S.

Harmel, Leon, Die christliche Arbeiter-Corporation zu Val-des-Bois. Mit einem Vorwort von Dr. Christoph Moufang, Domcapitular zu Mainz. Aus dem Französischen. Mainz, Kirchheim. 1879. 352 S.

Hattler, Franz, S. J., Blumen aus dem katholischen Kindergarten. Kinderlegenden, vom Verfasser selbst aus seinem größern Werke „Katholischer Kindergarten" ausgewählt. Mit Approbation des Hochw. Kapitelvikariats Freiburg. Freiburg, Herder. 1879. 203 S.

Janssen, Johannes, Zeit- und Lebensbilder. Dritte, vielfach umgearbeitete Auflage. Freiburg, Herder. 1879. 535 S.

— — Schiller als Historiker. 2. Aufl. Freiburg, Herder. 1879. 8.°

— — Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters. 1. Bd. 4. Aufl. 1879. 2. Bd. 1. Aufl. 1879; ebenda 8°. XXIII und 615 S. XXVIII und 587 S.

Jungmann, Joseph, Priester der Gesellsch. Jesu, Zur Verehrung Unserer Lieben Frau, namentlich ihrer unbefleckten Empfängniß. Andachtsübungen gesammelt von . . Mit einer Meßandacht und Beicht- und Kommuniongebeten. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg, Herder. 1879. 208 S.

Kniep, Georg, Kurze Lebensgeschichte der Heiligen Gottes nebst Unterweisungen für einen gottseligen Wandel. Mit Approb. des Hochw. Bisch. Generalvicariats in Hildesheim. Hildesheim, Borgmeyer. 1—7 Lief. 344 S.

Kraus, Franz Xav., Dr., Charakterbilder aus der christl. Kirchengeschichte. Letzte Lieferung. Trier, Lintz. 1879.

Lederer, Stephan, Dr., katholischer Pfarrer. Der spanische Cardinal Johann von Torquemada, sein Leben und seine Schriften. Gekrönte Preisschrift. Freiburg, Herder. 1879. 270 S.

Lüdtke, Clemens, Dr. theol. Religionslehrer und Oberlehrer am Gymnasium zu Konitz. Geschichte der Kirche Jesu Christi für Studirende, zunächst für die obern Classen höherer Lehranstalten. Mit Approbation der Hochwürdigsten Bischöfe von Culm und Ermeland. Dritte Abtheilung: Die christliche Neuzeit. Danzig, Bönig. 1879. 567 S.

Oswald, J. H., Dr., Professor am königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Eschatologie, das ist die letzten Dinge. Vierte vermehrte und verbesserte Auflage. Paderborn, Schöningh. 1879. 409 S.

Pastor, Ludwig, Dr., Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karl's V. Aus den Quellen dargestellt. Freiburg, Herder. 1879. 507 S.

Pfeifer, Xaver, Dr., k. Lycealprofessor. Die Controverse über das Beharren der Elemente in den Verbindungen von Aristoteles bis zur Gegenwart. Historisch und kritisch dargestellt. Programm zum Schlusse des Schuljahres 1878/79. Dillingen, Adalbert Kolb. 1879. 92 S.

Raabe, Andreas, Das Buch Ruth und das Hohe Lied im Urtext nach neuester Kenntniss der Sprache behandelt, übersetzt, mit Anmerkungen und Glossen versehen. Leipzig, L. Fernau. 1879. 151 S.

Rubiau Pasquale, S. Guilio I. Papa e gli Orientali. Constantinopoli, Tip. Aramean. 1879.

Schmid, Alois, Dr., o. ö. Professor der Apologetik und Dogmatik an der Universität München, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens. München, Ernst Stahl. 1879. 315 S.

Schmid, Joh., Professor der Exegese, Petrus in Rom. Luzern, Gebr. Ruber. 1879. 53 S.

Schmid, Jos., Grundlinien der Patrologie, zunächst für seine Zuhörer gezeichnet. Freiburg. Herder. 1879. kl. 8°. 100 S.

Schrödl, Karl, Dr., Dompropst und bischöfl. Generalvikar in Passau, Passavia sacra. Geschichte des Bisthums Passau bis zur Säkularisation des Fürstenthums Passau. Passau, Waldbauer. 1879. 424 S.

Simar, Hub. Theophil, Dr., Professor der katholischen Theologie an der Universität Bonn. Lehrbuch der Dogmatik Erste Hälfte. Einleitung und erster Theil der Dogmatik. Freiburg, Herder. 1879. 215 S.

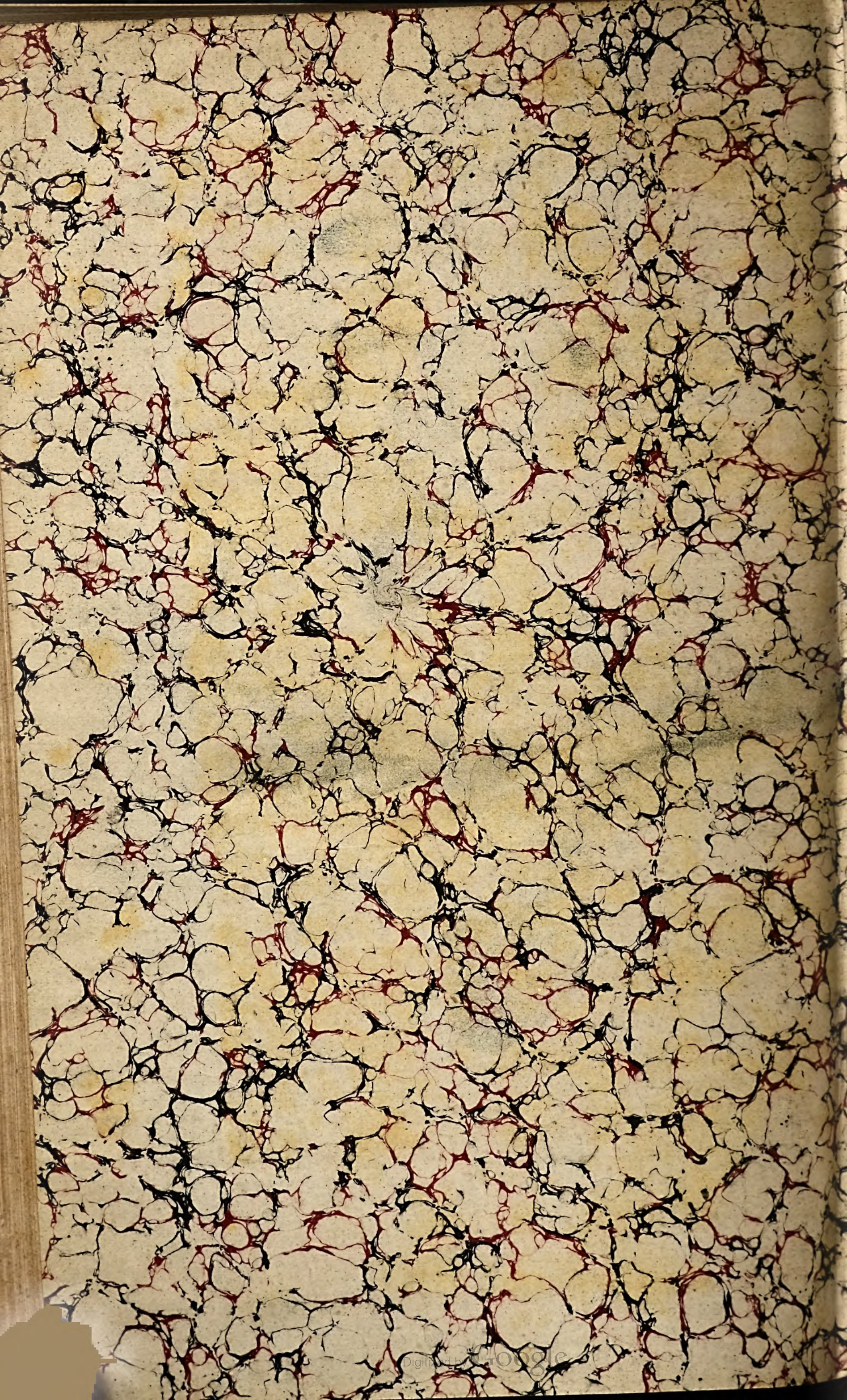
Stöckl, Albert, Dr., Das Christenthum und die großen Fragen „der Gegenwart“ auf dem Gebiete des geistigen, sittlichen und sozialen Lebens. Erster Band. Mainz, Kirchheim. 1879. 421. S.

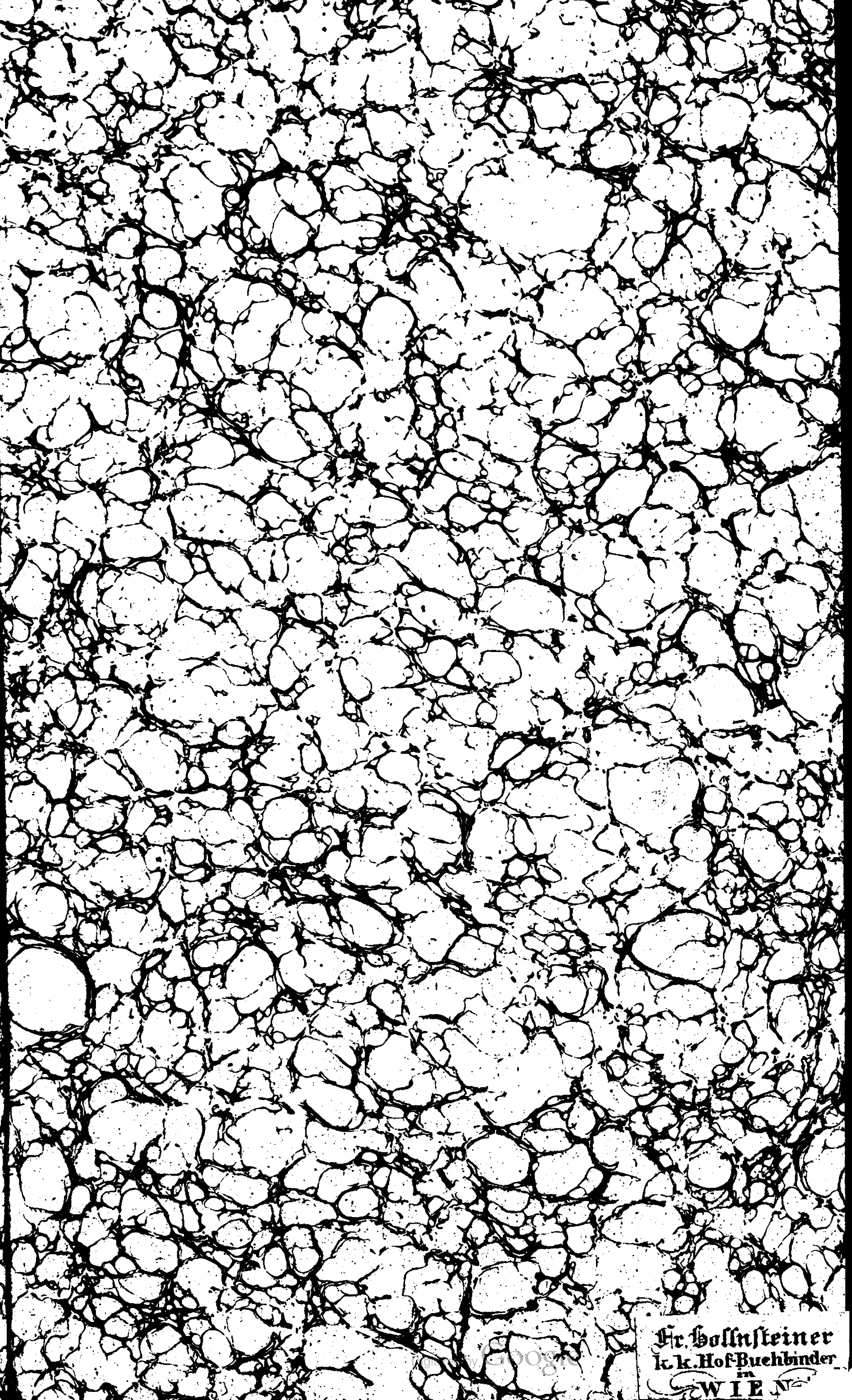
Τριῴδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς. — Ἔκδοσις πρώτη. Ἐν Ῥώμῃ. 1879. Lire 20.

Unterricht, der höhere und die christliche Weltanschauung. Von einem Rheinländer Freiburg, Herder. 1879. 34 S.

Vosen, C. H., Dr., Rudimenta linguae hebraicae scholis publicis et domesticae disciplinae brevissime accommodata. Quinto edidit retractavit auxit Dr. Franc. Kaulen. Friburgi Brisig. Herder. MDCCCLXXIX. 127 p.






Fr. Hollnsteiner
k. k. Hof-Buchbinder
in
WIEN

